60e ANNÉE (6e SÉRIE) — N° 23 — 8 JUIN 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Vie intérieure et dévotion au Sacré Cœur

Parmi les préparations providentielles qui devaient faciliter la mission donnée à sainte Marguerite-Marie dans le dernier quart du XVIIe siècle, le recul du temps nous fait discerner plusieurs grands courants de spiritualité. Tout d'abord, la dévotion du moyen âge aux Plaies du Sauveur, dévotion qui soutint la jeunesse de la sainte, et qui, par la plaie du Côté, devait la conduire au Cœur de chair dont elle fut la première à honorer publiquement et à répandre l'image.

Ensuite, dans la première moitié du XVIIe siècle, la dévotion au Verbe incarné, du cardinal de Bérulle, devenue peu après la dévotion sulpicienne à l'Intérieur de Jésus. « Cette dévotion, dit M. Garriguet, est complètement en harmonie avec la dévotion au sacré Cœur. De celle-ci, elle a l'esprit, la moelle, toute la fine substance. Il ne lui manque que le nom et le symbolisme », c'est-à-dire l'objet matériel, le Cœur, « élément qui pris en soi reste secondaire, mais faute duquel la dévotion au sacré Cœur ne se distinguerait plus de la dévotion à la personne même du Verbe incarné ». Ainsi parle M. Bremond, avec lequel le P. Hamon est en parfait accord, aussi bien qu'avec M. Garriguet. (P. Hamon, *Histoire de la dévotion au sacré Cœur.* T. III. *Paray-le-Monial,* page 68).

« Connaître et aimer Jésus, ajoute cet historien, pénétrer les secrets les plus divins de l'âme du Verbe incarné, toutes les merveilles de son intérieur, l'adorer dans ses mystères, dans ses états, dans ses grandeurs, dans son amour pour le Père et dans sa charité pour les hommes, c'est comprendre et goûter ce qu'il y a de meilleur, de plus divin et de plus sanctifiant dans la dévotion au Cœur de Jésus. » (Id., p. 68).

Voilà pourquoi il est juste de dire que la spiritualité bérullienne aide à mieux vivre cette dévotion. Du cœur de chair, les yeux et la pensée de sainte Marguerite-Marie montaient à l'amour et à la personne de Jésus, car le Cœur de chair est « non seulement le symbole de l'amour, mais aussi le symbole de l'âme toute entière de Jésus, de l'intérieur de Jésus. » (Hamon, t. IV, 150). Tel est bien, en effet, l'essentiel de la dévotion au sacré Cœur. Nous en avons pour garant le postulateur de la cause, qui, en 1765, à propos de l'établissement de la fête, donne une idée très nette du culte du sacré Cœur : le divin Cœur, dit-il, ne fait qu'une même chose avec l'âme de Jésus et sa divine personne ; il est le symbole de toutes les vertus et de tous les sentiments du Christ ; il est comme le centre de toutes les douleurs souffertes pour la Rédemption des hommes et rappelées par sa blessure. « Cet objet, ainsi conçu, embrasse vraiment et réellement tout l'intérieur de Jésus ». (Hamon, t. II, p. 14).

On ne saurait donc trop faire ressortir l'influence de la spiritualité oratorienne sur ce qu'il y a de meilleur et de plus sanctifiant dans la dévotion au sacré Cœur telle qu'elle fut pratiquée par sainte Marguerite-Marie elle-même.

Une troisième influence s'est exercée au milieu du XVIIe siècle : celle de la dévotion au Cœur de Marie, venue de diverses origines. Les Franciscains en célébraient la fête le 1er juin, les Eudistes le 8 février. L'évêque d'Autun, Mgr de Ragny, avait approuvé l'office contenu dans l'opuscule sur le Cœur de Marie imprimé à Autun par le P. Eudes en 1648, et il avait exhorté « tous et chacun de son diocèse, tant séculiers que réguliers, à s'en servir. » (*Semaine Religieuse d'Autun,* 1909, p. 332). La Visitation célébrait cette fête. Le P. Eudes assure que les religieuses de la Visitation Notre-Dame ont beaucoup de part en l'amour du Cœur de Marie. (Œuvres, t. VII, 406). Nous avons une preuve de cette dévotion au couvent de Paray dans les écrits de sainte Marguerite-Marie. Elle raconte une vision qu'elle eut « un jour de la fête du Cœur de la Sainte Vierge ». (G. II, 167). Peu importent la date, 8 février ou 1er juin, et l'origine de cette dévotion, eudiste ou franciscaine. Le P. Hamon reconnaît que « peu à peu, lentement, l'idée de la dévotion au Cœur de Marie se répand, et avec elle, indirectement, l'idée de la dévotion au Cœur de Jésus. » (Hamon, t. III, 229). La première de ces dévotions suggérait, en effet, l'élément matériel qui faisait encore défaut à l'élément spirituel de la seconde, déjà si admirablement développé par la mystique bérullienne.

La Passion, le Verbe incarné, le Cœur de Marie, telles sont les trois inspirations dont l'alliance, dès 1670, avec saint Jean Eudes, a fleuri dans le culte du sacré Cœur, auquel, sous une influence divine, l'idée de réparation devait imprimer son cachet proprement parodien.

* *

Au moyen âge, peut-être sous l'aiguillon des Croisades, la pensée chrétienne s'était appliquée à méditer les souffrances de la Passion du Sauveur. Saint François d'Assise en 1224, sainte Gertrude à la fin du même siècle, reçurent dans leur chair les stigmates de Jésus crucifié. La dévotion aux Cinq Plaies devient alors populaire, et elle est pourvue d'un office et d'une messe depuis le XIIIe siècle. Sainte Marguerite-Marie fut portée à cette dévotion dès son enfance. A quatorze ans, alors qu'elle était

malmenée par sa grand'mère, sa tante et sa grand'-tante, elle passait les nuits à verser des larmes au pied de son Crucifix, lequel, dit-elle, « me fit voir, sans que j'y comprisse rien, qu'il voulait se rendre le maître absolu de mon cœur et qu'il voulait me rendre en tout conforme à sa vie souffrante. » (G. II, 34). Jésus lui était toujours présent sous la forme d'un crucifix, ou d'un *Ecce homo* portant sa croix. Plus tard, à dix-huit ans, alors que sa famille, cherchant à la marier, lui faisait fréquenter le « monde» de sa petite campagne de Verosvres, le Sauveur se présentait à elle, le soir, comme il était en sa flagellation, tout défiguré. (G. II, 41). Pendant deux ou trois ans, cette douloureuse figure l'empêcha, par ses reproches, de goûter aucun plaisir. (G. II, 45).

Une fois entrée au couvent, à l'âge de vingt-quatre ans, c'est la vue du Corps sacré chargé de plaies, et spécialement la plaie du Côté, qui soutenait sa volonté chancelante. (G. II, 127). Elle fut vraiment, à Paray, l'épouse d'un Dieu crucifié, et fut elle-même, de bien des manières, attachée à la croix. (G. II, 141). Elle offrait au Père éternel le sacrifice sanglant de la Croix. (G. II, 149). Jésus se présentait encore à elle couvert de plaies, avec son Corps tout sanglant, et son Cœur tout déchiré de douleurs et comme tout lassé, symbole de l'état où le réduisait son peuple choisi. (G. II, 153). Diverses visions annoncent et expliquent la participation de la sainte au mystère du crucifiement. (II, 156). Tous les vendredis, elle venait adorer Jésus trente-trois fois sur la croix, offrant, avec la sainte Vierge, au Père éternel, les souffrances de son divin Fils. Son divin Maître lui avait appris, dit-elle, « à entendre la Messe dans les mêmes dispositions que la sainte Vierge au pied de la Croix, la priant de nous obtenir la participation des mérites du sacrifice, de la mort et Passion de son divin Fils, en qualité de son esclave, lui demandant la même grâce aux stations que je ferais au pied de la Croix. » (II, 157). Une autre fois, elle reçut l'ordre d'offrir au Père son Fils plongé dans la douleur mortelle de son agonie au jardin des Olives. (II, 161). C'était un de ses sujets d'oraison favoris, et elle se sentait pressée du désir de participer aux angoisses douloureuses du Sauveur (II, 164). L'heure d'adoration de la nuit du jeudi au vendredi, qu'elle pratiqua depuis 1674, avait pour but de rendre hommage au Sauveur dans l'extrême angoisse qu'il souffrit la nuit de sa Passion (II, 176).

Cette dévotion à la Passion trouve son épanouissement final dans la conception du Médiateur. La sainte avait appris de Jésus à le présenter « continuellement à son Père comme une victime d'amour immolée et offerte pour les péchés de tout le monde, comme un rempart et un fort assuré entre sa justice et les pécheurs. » (II, 165).

Peu avant sa mort, en avril 1689, sainte Marguerite-Marie écrivait à la sœur de la Barge, de Moulins :

> « Vous me demandez lequel des mystères de sa sainte Passion j'affectionne le plus. Je vous dirai simplement qu'après ce que je viens de vous dire (le silence gardé si exactement par Jésus dans tout le cours de sa Passion), c'est le Crucifiement, et de me tenir avec la très Sainte Vierge au pied de la Croix, pour m'y attacher et unir à tout ce qu'il a fait pour nous. » (II, 442).

Cette méditation continuelle de la Passion, et cette contemplation du Corps couvert de plaies, et particulièrement de la plaie du sacré Côté, furent la voie qui conduisit sainte Marguerite-Marie au Cœur blessé. Dans ses visions de 1673 à 1676, ce Cœur lui apparut maintes fois, tantôt seul, isolé de la sainte Humanité du Sauveur, tantôt visible dans la poitrine de Jésus, et c'est sur lui que se concentrait son attention. Aussi ne lui vint-il pas à l'idée de faire dessiner ou peindre autre chose que le Cœur seul, avec les attributs symboliques de la Passion. C'est ainsi qu'elle donna au culte nouveau l'objet matériel sans lequel une dévotion ne saurait exister.

* *

Le P. Hamon a très judicieusement signalé l'influence analogue de la dévotion au Cœur de Marie. (Hamon, III, 229). Dévotion assez répandue, puisque, en 1663, l'office et la messe du Cœur de Marie composés par le P. Eudes étaient approuvés par quinze évêques (Id., 198). Il donnait alors la troisième édition de l'opuscule publié à Autun en 1648. La Providence avait voulu faire passer la fête du Cœur de la Mère avant la fête du Cœur de Jésus « pour préparer les voies dans les cœurs des fidèles à la vénération de ce Cœur adorable », comme le proclama saint Jean Eudes dans la lettre du 29 juillet 1672, par laquelle il instituait chez les Eudistes le culte liturgique du sacré Cœur.

Or, sainte Marguerite-Marie a bénéficié de cette préparation providentielle. A une messe de la fête du Cœur de Marie (II, 166), la sainte vit deux cœurs lumineux, dont l'un surpassait l'autre incomparablement, qui encadraient un troisième, très petit et quasi imperceptible. Bientôt les trois n'en firent qu'un, et la jeune religieuse entendit ces paroles : « C'est ainsi que mon pur amour unit ces trois cœurs pour toujours. » C'est la conception eudiste : « *Cor unum inter nos et cum ipsis habere* », dit la collecte de la messe du P. Eudes, le Cœur de Jésus, le Cœur de Marie et le cœur du fidèle ne formant qu'un seul cœur, animé de la même vie surnaturelle [1]. Dans les écrits de la sainte, le paragraphe qui relate cette vision suit trois autres (51, 52, 53) nettement datés de 1673 et un quatrième (54), qui se rapporte probablement à la même époque. La vision des trois Cœurs peut donc être fixée au 8 février 1674, date de la fête au diocèse d'Autun, un an avant l'arrivée à Paray du P. la Colombière. Il ne faut pas la confondre avec une autre vision où deux cœurs humains vont s'abîmer dans l'ardente fournaise du sacré Cœur, pendant que Jésus prononce les mêmes paroles que ci-dessus. Il s'agissait cette fois du cœur du P. la Colombière et du cœur de sa dirigée, et la date doit être reportée aux Quatre-Temps de juin 1675, les 5, 7 et 8. (II, 94).

Sainte Marguerite-Marie connaissait la prière *Ave Maria filia Dei Patris*, tirée de l'ouvrage du Père Eudes la *Dévotion au très saint Cœur et au très sacré Nom de la Bienheureuse Vierge Marie*, publié à Autun en 1648. La récitation de ce « grand *Ave* » lui avait été prescrite par la Mère Greyfié (G. I,

[1] Cette union des cœurs en un cœur unique, tout spirituel, est aussi familière à Saint François de Sales. « Dieu soit à jamais au milieu de notre unique cœur », écrit-il à sainte Chantal. (*Lettres*, VII, 5, 20, 344).

403). Elle-même, en mai 1686, fait dire tous les jours cette prière à ses novices pour demander l'esprit d'union et de charité. (II, 319). Elle recommande aussi au P. Croiset d'ajouter au livre qu'il prépare sur le sacré Cœur les litanies du Cœur de la très sainte Vierge. (G. II, 538, 554, 617). Celles-ci, publiées depuis 1650 par le P. Eudes, servent à faire passer les litanies du Cœur de Jésus : on les trouve ensemble dans le livret que la Mère de Soudeilles fit imprimer à Moulins en 1687. (G. II, 354, note).

Le P. Eudes, partant de cette idée que Marie n'a qu'un même cœur avec son Fils bien-aimé, unissait sous un seul vocable leurs deux cœurs : le saint Cœur de Jésus et de Marie formait un tout moral, en unité d'esprit, de sentiment, de volonté et d'affection. Cette expression si caractéristique se retrouve sous la plume de sainte Marguerite-Marie qui se proclame « indigne esclave du sacré Cœur de Jésus et de Marie. » (II, 811). Le P. Eudes employait aussi cette expression au pluriel dans le même sens ; sainte Marguerite-Marie termine pareillement une lettre de 1680 en se disant : ...vôtre « dans les sacrés Cœurs de Jésus et de Marie. » (II, 243). Elle conclut une prière à la sainte Vierge par cette invocation : « O sacrés Cœurs de Jésus et de Marie, réparez tous les manquements des nôtres ... » (II, 782).

La dévotion au Cœur de Marie a favorisé celle au sacré Cœur de Jésus en lui fournissant l'idée de l'objet matériel de cette dévotion, le Cœur de chair. Mais elle a aidé aussi à en développer l'objet spirituel. En effet, saint Jean Eudes distinguait dans l'objet propre de la dévotion au Cœur de Marie le cœur corporel et le cœur spirituel. Le cœur spirituel de Marie, c'est la partie supérieure de son âme

« avec toutes les perfections naturelles et surnaturelles qu'elle renferme, savoir ses facultés naturelles, la mémoire, l'intelligence et la volonté, la plénitude de grâce et de vertus dont elle a été comblée, la vie admirable dont elle est le principe... Nous avons à honorer premièrement et principalement en elle la source et l'origine de la dignité et de la sainteté de tous ses mystères, de toutes ses actions, de toutes ses qualités et de sa personne même : c'est-à-dire son amour et sa charité, puisque l'amour et la charité sont la mesure du mérite et le principe de toute sainteté » (cité par le P. Hamon, III, 199).

C'est là tout ce que les Sulpiciens honoraient dans la fête de l'Intérieur de Marie, et le P. Eudes rendait un hommage analogue au Cœur spirituel de Jésus après avoir présenté le Cœur de chair comme siège ou symbole de l'amour et des sentiments de l'âme, de l'intérieur. (Hamon, III, 205).

Toute la spiritualité bérullienne était donc ainsi introduite dans la dévotion au sacré Cœur de Jésus, préparée par une dévotion analogue au saint Cœur de Marie. C'est l'Intérieur de la sainte Vierge que sainte Marguerite-Marie honore lorsqu'elle offre au Père éternel les saintes dispositions du Cœur de la sainte Vierge au moment de l'Incarnation (G. II, 157, 742) ; lorsqu'elle tâche de se tenir au pied de la Croix dans la même disposition qu'y était la sainte Vierge au temps de la Passion (II, 156) ; lorsque, pour l'oraison, elle offre à Dieu les dispositions que la sainte Vierge avait lorsqu'elle fut présentée au temple. (G. II, 157).

Pour saint Jean Eudes, le Cœur de Marie est « le saint Autel où se fait un grand et continuel sacrifice et très agréable à Dieu de toutes les passions naturelles qui ont toutes leur siège dans le cœur, là où réside la partie concupiscible et irascible de l'âme. » (Cité par le P. Hamon, III, 201). Sainte Marguerite-Marie adopte cette métaphore : elle parle, pendant l'Avent de 1685, des sacrifices que le sacré Cœur du divin Fils offre au Père par son ardente charité sur l'autel du cœur de sa Mère. (II, 750). Le Verbe, anéanti dans le sein de sa sainte Mère, a choisi son cœur pour l'autel de ses sacrifices. (II, 752). L'amour tient Jésus immolé sur l'autel du cœur de Marie comme la victime de la divine justice. (II, 756). Et la sainte termine ses recommandations à ses novices, pour cet Avent, par l'aspiration suivante, qui rappelle la prière de M. Olier « *Jesu, vivens in Maria, veni et vive in famulis tuis...* » : « Je vous adore et vous aime, ô divin Cœur de Jésus vivant dans le cœur de Marie, je vous conjure de vivre et de régner dans tous les cœurs, et de les consommer dans votre pur amour ! » (II, 751).

* *

La spiritualité oratorienne, sulpicienne et eudiste est ainsi la base solide de la dévotion de sainte Marguerite-Marie au sacré Cœur de Jésus. Son premier biographe, Mgr Languet, en 1729, ne s'en fait pas une autre idée.

« Sous le nom du Cœur sacré de Jésus-Christ fait homme pour nous, on entend principalement les désirs, les affections, les sentiments qui occupaient ce Cœur divin sur la terre et qui l'occupent encore dans le ciel, soit à l'égard de Dieu pour la gloire duquel il s'est fait homme, soit à l'égard des hommes mêmes dont il a fait ses frères, et dont il a voulu procurer le salut par son incarnation et par sa mort. » (Ed. 1890, p. 49).

C'est ce qu'avait déjà énoncé un saint personnage, Simon Gourdan, chanoine de Saint-Victor, qui fut prié, en 1711, par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, de donner son avis sur le nouveau culte. Sa réponse est un bel éloge de la dévotion au Cœur de Jésus : c'est la dévotion à tous les sentiments intérieurs du Cœur de Jésus, « sa religion, son amour, ses adorations, ses actions de grâces, ses anéantissements, ses oblations, ses prières, et tous les mouvements sacrés de sa charité et de son amour, qui se sont formés dans son Cœur dès le moment de son Incarnation, et qui subsisteront dans tous les siècles. » (Hamon, III, 409).

Ce même Simon Gourdan publia en 1722 *Le Cœur chrétien formé sur le Cœur de Jésus-Christ selon les maximes de l'Ecriture et des saints Pères, en forme de litanies et d'oraisons latines et françaises pour chaque jour de la semaine* [2]. Une gravure y représente le Cœur blessé entouré d'une couronne d'épines, surmonté d'une croix et de flammes ; au-dessus plane la colombe du Saint-Esprit, devant le Père éternel ; deux anges adorateurs sont agenouillés au bas sur les nuages, et quelques têtes d'angelots voltigent dans les hauteurs. Pas de différence pour l'objet sensible entre cette image et les tableaux composés sous l'inspi-

[2] Le P. Hamon ne mentionne pas cet ouvrage.

ration de sainte Marguerite-Marie. Quant à l'objet spirituel de la dévotion, il faut, écrit Simon Gourdan : « adorer le Cœur ou l'Intérieur de Jésus ; c'est-à-dire l'union de son esprit et de son cœur avec la Divinité et le commerce éternel qu'il entretenait avec elle, et s'y lier par imitation »..., méditer tout l'intérieur du Christ, tous ses mouvements, surtout « ses devoirs infinis et perpétuels d'adoration, de louanges... et d'holocaustes de soi-même. » (Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, x, 200).

« Quelque mystère que l'Eglise célèbre, ajoute-t-il, un adorateur du Cœur de Jésus ne se contente pas d'honorer les circonstances du mystère, de se rendre fidèle à tous les devoirs et à toutes les pratiques de piété qu'il inspire ; il pénètre plus avant..., il sonde avec religion les dispositions du Cœur de Jésus et s'y unit de tout son cœur..., se rend avec lui un même esprit, un même cœur, et une même victime. »

Cette adhésion à la vie intérieure du Christ, c'est tout le bérullisme.

« S'il faut prier, continue Simon Gourdan, c'est dans le Cœur de Jésus que le fidèle prie... Quelque action qu'il fasse, c'est au Cœur de Jésus qu'il s'offre et qu'il s'unit, afin qu'il reçoive dans son propre cœur, comme une cire molle, ses divines impressions ; qu'il ne vive pas, mais Jésus en lui ; qu'il suive tous ses sentiments, qu'il s'attache à tous ses mouvements d'une liaison très intime... » (Bremond, x, 201).

Nous saisissons ainsi sur le vif quelle a été l'extension de la dévotion eudiste — on devrait plutôt dire oratorienne — au sacré Cœur. Tous ces actes religieux, de louange, d'amour, de reconnaissance, de demande, de consécration, qui sont l'essentiel de cette dévotion d'après S. Jean Eudes, Languet, Gourdan, étaient aussi la pratique quotidienne de sainte Marguerite-Marie. Le Père Hamon reconnaît qu'elle voit dans le Cœur de chair non seulement le symbole de l'amour de Jésus pour les hommes, mais aussi le symbole de l'âme toute entière, de l'intérieur de Jésus. (Hamon, IV, 150). C'est depuis sainte Marguerite-Marie que le Verbe incarné s'est appelé le sacré Cœur. Les écrits de la sainte Visitandine témoignent de sa spiritualité toute bérullienne, et il est même impossible de bien comprendre sa piété si l'on ignore l'œuvre de l'école française. Tous les actes de sa vie spirituelle et de celle de ses novices étaient animés par l'adhésion à la vi intérieure du Christ, et leur dévotion au sacré Cœur les aidait à s'approprier les dispositions de Jésus envers son Père.

Dès le début de sa vie religieuse à Paray, et même avant, sainte Marguerite-Marie a recherché l'union avec Jésus par la conformité à sa vie souffrante. (II, 34, 141, 244). Elle a toujours voulu conformer sa vie aux saintes maximes et vertus du divin Cœur (II, 407), n'agir et pâtir que dans ses saintes intentions (330), ne rien affectionner que par ses affections (281).

Nous avons décrit ailleurs [3] la série de pratiques par lesquelles nos devoirs de religion envers Dieu le Père sont facilités par la dévotion au sacré Cœur. La sainte apprenait à ses novices à aimer Dieu par l'amour de ce Cœur divin, à l'adorer par ses adorations, à le louer par ses louanges, à opérer par ses opérations, à vouloir par ses volontés. (II, 767). Sa vie était la vie de Jésus dans le sein de son Père (762), ou au saint Sacrement (721). Elle donnait pour consigne : « Règlez votre cœur sur les vertus du Cœur de Jésus » (706) ; « n'ayez qu'un même vouloir et non-vouloir avec lui » (667). Pour elle et pour ses novices, l'union aux actes et aux états de Jésus-Christ était la base de la vie spirituelle.

Il est donc inexact de voir dans les divers actes qui prennent place à côté de la réparation un élargissement de la dévotion parodienne. (Hamon, IV, 150). Ces actes, inspirés par une spiritualité bérullienne ou eudiste, étaient antérieurs aux pratiques réparatrices qui sont venues s'y ajouter.

Il n'est pas non plus exact de dire uniquement que « la dévotion de Paray a pour objet l'amour de Jésus pour nous symbolisé dans son Cœur de chair ». (Bremond, x, 201). La révélation parodienne complète la dévotion antérieure, mais ne la supprime pas, comme nous le voyons bien par l'exemple de sainte Marguerite-Marie.

Même largeur d'idées au cours du XVIII[e] siècle, et même fidélité aux sources primitives.

« Les vrais dévots du sacré Cœur, dit un manuel de 1761, s'unissent à Lui, à ses intentions, à ses désirs, à ses dispositions ; ils prient par Lui, ils adorent par Lui, ils demandent par Lui, ils remercient par Lui : c'est par Lui qu'ils vont au Père éternel ; ils l'offrent sans cesse à sa justice, à sa miséricorde pour trouver accès et grâce auprès du trône de sa Majesté ; enfin c'est par Lui qu'ils tâchent de rendre agréable à ses yeux tout ce qu'ils font, et tout ce qu'ils souffrent pour sa gloire. » (*Le parfait adorateur du Sacré-Cœur de Jésus*. 1748. Cité par Hamon, IV, 150).

Ce sont les exercices que nous avons vu enseigner et pratiquer journellement par sainte Marguerite-Marie.

C'est dans ce même esprit qu'en 1765, la Sacrée Congrégation approuva « le culte rendu au Cœur de chair... et à tous les sentiments, à l'Intérieur de Jésus, dont il est le vivant, glorieux, et naturel symbole. » (Hamon, II, xv).

Un peu plus tard, en 1794, le P. Grou écrivait :

« Ce n'est pas au Cœur matériel qu'on s'arrête ; il ne sert simplement qu'à fixer l'attention de l'esprit ; l'intention expresse de l'Eglise est qu'on passe aux sentiments dont l'âme de Jésus a été affectée et dont son Cœur est le symbole ». (Hamon, IV, 366).

Peu après, et au début du XIX[e] siècle, la Congrégation des Pères du Sacré-Cœur et celle des Dames du Sacré-Cœur s'inspirent des mêmes principes : « glorifier le Sacré-Cœur par l'imitation des vertus dont ce divin Cœur est le centre et le modèle ». L'esprit de la société des Dames du Sacré-Cœur « est essentiellement fondé sur l'oraison et la vie intérieure, puisqu'on ne peut dignement glorifier le Cœur adorable de Jésus qu'autant qu'on s'applique à en étudier les dispositions intérieures pour s'y unir et s'y conformer. » (Hamon, IV, 333). « Prendre les sentiments, les pensées, les dispositions intimes du Cœur de Jésus, les faire pénétrer dans les jeunes âmes dont l'éducation leur serait confiée... c'était le rêve... des Pères du Sacré-Cœur. » (Id.).

On peut conclure, avec le P. Hamon, « que le véritable amour du Cœur de Jésus consiste à imiter ses vertus. » (IV, 139). C'est ainsi que le souffle

[3] Sainte Marguerite-Marie et les auteurs spirituels du XVII[e] siècle. *Ami*, 1949, p. 553-564.

de la divinité de Jésus, passant sur notre intérieur, renouvellera toute notre vie surnaturelle. La force d'expansion de la dévotion sortie de Paray vient de son caractère concret : « Voilà ce Cœur... » Nous élever de l'objet sensible à la chose signifiée doit être notre ambition, qui ne sera pleinement satisfaite que dans l'éternité.

J. Décréau.

NOTES DE PHILOSOPHIE

1. André MARC, S. J. — Psychologie réflexive. — Lettre-préface de René Le Senne. — Deux vol. in-8 de 382 et 422 p., 2.800 fr. — Desclée de Brouwer, Paris, 1949.

Il est impossible de donner ici à nos lecteurs une analyse qui puisse faire comprendre à sa juste valeur toute la richesse philosophique de la « *Psychologie réflexive* » du R. P. Marc. Déjà, en 1933 (p. 503), nous regrettions la « brièveté forcée » d'une trop rapide présentation de *L'Idée d'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure*. Que dire aujourd'hui en face de ces deux volumes compacts, qu'il faudrait lire avec une attention soutenue et dans un recueillement total de l'esprit !

Le livre I, qui forme à lui seul le premier volume, est une psychologie de la connaissance. Le point de départ en est l'analyse du signe, en particulier du langage, du verbe. Tandis que Kant veut « examiner la faculté de connaître » avant de connaître, le P. Marc entend « laisser la connaissance se développer spontanément et partir des actes qu'elle émet ». Aussi son étude prend la pensée telle quelle et ne la met d'abord en suspens ni en suspicion. — Méthode *réflexive* d'abord : il n'est pas question d'étudier l'acte de signification du dehors ; on prétend saisir cet acte par le dedans et laisser ainsi à l'acte sa nature d'acte et au sujet connaissant sa nature de sujet. N'objectivant jamais le sujet, la psychologie réflexive peut ainsi le rejoindre dans sa pureté. — Mais, de plus, psychologie *déductive :* « Ce qui existe est donné avec les conditions qu'il présuppose et qui le rendent possible. Mais elle ne peut les identifier qu'en remontant à elles par le raisonnement au delà des données premières ». Déduction réflexive et réflexion déductive : d'où résulte « une prise de conscience de soi comme esprit, pensée et volonté ».

A la conception de la méthode est ainsi liée l'idée d'un développement de l'esprit. Dans la lettre de M. Le Senne, ce point de vue de l'auteur est mis en parfait relief : « La réflexion est la connaissance la plus profonde et la plus haute. Le sujet de cette connaissance est *notre* esprit ; mais ce que la connaissance vise est l'esprit indépendamment des limitations qu'il éprouve en nous. Il en suit que le sujet de la réflexion en cherchant à connaître l'esprit plénier, visera une intuition plénière dont il ne pourra recevoir que des participations ; et ces participations intuitives ne pourront se faire que par le secours de produits émis en l'esprit lui-même par son pouvoir d'objectivation. Il faudra donc que la connaissance, partant, pour ainsi dire, du minimum, monte, par un progrès sans cesse renouvelé vers l'esprit dans son unité infinie ; mais, à mesure qu'on montera, on trouvera aux degrés successifs de cette ascension l'explication des degrés inférieurs et le moyen d'atteindre aux degrés supérieurs ». La psychologie réflexive s'achève ainsi aux portes de la métaphysique dont elle établit la légitimité et esquisse les perspectives.

Rien de plus classique que la marche des chapitres du t. I. De la notion générale de la connaissance humaine, l'auteur passe à la connaissance sensible, sensations et objectivité de sensations, puis à l'intelligence, avec l'analyse de l'attention et de la réflexion. Intelligence active et passive, selon la doctrine thomiste bien connue, nonobstant l'unité de l'intellect. Et voici maintenant les problèmes relatifs à l'abstraction, l'objectivation, l'entendement et la raison, le jugement, la vérité et l'erreur.

Mais l'intelligence n'est pas tout dans l'esprit et ne saurait donner adéquatement l'explication de nos actes. Le t. II, dans le livre II, aborde donc le problème de la *volonté*. Intelligence, tendance au vrai ; volonté tendance au bien, mais tendance rationnelle, ce qui explique les relations intimes des deux facultés. Le § 3 du ch. 1er est une analyse très fine de l'amour : « Plus profonde... est l'unité d'existence qui est l'amour, écrit M. Le Senne, quand il unit en soi la recherche du meilleur moi, celle du bien des autres et de Dieu ». Quelles pages admirables dans ce paragraphe ! Mais la pensée du philosophe s'élève encore : l'étude de la volonté appelle celle de la liberté et, dans l'analyse de l'acte libre, nous rejoignons l'explication thomiste en ce qu'elle a de plus authentique. Liberté : travail, loisir, libéralité, libération, broderies excellentes sur ce thème fondamental ! Et le livre II se clôt par une étude fouillée sur les « habitus » comparés au traité moderne de l'habitude.

Nous devons monter encore jusqu'au seuil de la métaphysique. C'est l'objet du livre III : réalité et nature de l'esprit ; le moi immortel ; le composé humain dans lequel l'âme spirituelle est « forme du corps » ; rapports de la personne et de l'individu. Ici s'arrête la psychologie : « On parle assez peu de Dieu dans votre ouvrage, écrit encore M. Le Senne, mais on y sent partout son action cachée au sein du mouvement même par lequel notre esprit aspire vers l'Esprit absolu ».

Dans ce cadre classique évolue une pensée foncièrement formée à l'école de S. Thomas et qui cependant n'ignore rien des attitudes et des orientations de la psychologie moderne. Et c'est là précisément le mérite de l'ouvrage d'avoir su montrer la continuité de la *philosophia perennis* sous des formules différentes. La lecture de l'avant-propos nous édifie sur les intentions de l'auteur qui, « au fur et à mesure des questions rencontrées, interroge sur elles les penseurs les plus marquants. Imaginez-les tous, nous dit-il, réunis pour de fructueux échanges intellectuels ; écoutez-les tour à tour émettre leur avis sur les points en litige en suite de quoi le président de leur assemblée dégagerait des débats les lignes essentielles des choses, telles qu'elles apparaissent ou doivent apparaître au sein des divergences, et conclurait en apportant la solution qui logiquement semble s'imposer. Vous aurez saisi la méthode utilisée qui est une philosophie comparée ».

Ainsi se trouve nettement décrite la position adoptée par le P. Marc. Très bienveillant pour tout ce qui, dans les philosophies contemporaines, se présente comme une expression de la vérité, son travail ne saurait cependant pas être considéré comme un pont jeté entre deux philosophies réellement opposées, encore moins comme l'esquisse d'une synthèse possible entre deux systèmes en contradiction, comme le thomisme et l'hégélianisme. On ne concilie pas les inconciliables, quoiqu'on puisse, comme l'a fait judicieusement notre auteur, faire ressortir la part de vérité que recouvre l'erreur. Nous avons, pour notre part, cru découvrir dans la *Psychologie réflexive*, un exposé très apte, d'une part, à mettre en relief et en termes accessibles à nos contemporains, la pure doctrine psychologique de saint Thomas, du moins en ce qu'elle a de profond et de réfléchi, et, d'autre part, à montrer que cette philosophie peut être dégagée des penseurs d'aujourd'hui comme de ceux d'autrefois. L'ouvrage du P. Marc sera un excellent guide pour les professeurs et élèves de séminaires qui veulent prendre le contact nécessaire avec les idées philosophiques modernes sans s'exposer à s'éloigner des prescriptions du canon 1366, § 2.

2. R. LE SENNE, professeur à la Sorbonne. — Traité de caractérologie. Collection « Logos ». — In-8 de XII-648 p. — Paris, Presses universitaires de France, 1945.

A plusieurs reprises, nous venons de rencontrer le nom de M. Le Senne. C'est pour nous l'occasion de revenir sur un ouvrage, déjà ancien de quelques années, de cet éminent philosophe. Ouvrage intéressant au premier chef la morale et la direction des âmes. Il s'agit, en effet, du caractère. Or « le tempérament et le caractère exercent une grande influence sur le volontaire, en incitant la volonté à accueillir complaisamment les tendances plus ou moins innées qui peuvent être un adjuvant soit pour le bien, soit pour le mal » (D.T.C., art. *Volontaire*, col. 3302).

M. Le Senne s'efforce ici de donner une vue d'ensemble de la science caractérologique, encore très jeune, mais pleine de promesses. Pour bien délimiter son domaine, il importe de préciser ce qu'il faut entendre par « caractère ». Au sens large du mot et dans son acception courante, « caractère » signifie tantôt la nature d'un individu, tantôt sa volonté plus ou moins forte. Au sens strict et, si l'on peut dire, technique du terme, « caractère » signifie : « l'ensemble des dispositions congénitales qui forme le squelette mental de l'homme » (p. 9). Le mot « congénitales » a ici son importance et fait pressentir que le caractère, étant inné, ne saurait, selon M. Le Senne, admettre de variations au cours de l'existence. Thèse, on le sait, qui n'est pas admise purement et simplement par nombre d'auteurs. Quoiqu'il en soit, la liberté psychique reste essentiellement sauvegardée, puisque le caractère n'est en définitive qu'un instrument mis à la disposition de ce centre actif et libre qu'est le moi. Instrument difficile à manier, en maintes circonstances, mais dont l'influence ne saurait annihiler totalement l'indépendance de la volonté.

Quels types de caractère l'auteur découvre-t-il et comment les classe-t-il ? M. Le Senne ne se flatte pas de faire ici œuvre originale. D'ailleurs la science doit rester fidèle à une certaine ligne de conduite, conserver un certain cadre de recherches, accumuler des documents qui s'ajoutent les uns aux autres sans se détruire mutuellement. Il faut donc, conclut-il, garder la classification excellente proposée par J. Heymans dans l'introduction à sa *Psychologie des femmes* (1925). Cette classification qui se fonde sur une analyse concrète du psychisme humain, cherche à en extraire les propriétés les plus primitives, les plus profondes, les plus permanentes, celles autour desquelles se cristallisent les autres nombreuses et plus superficielles. Ces propriétés fondamentales coexistent d'ailleurs toujours dans tout individu, mais selon un dosage variable. Et ce sera précisément la prédominance plus ou moins accusée de l'une d'entre elles qui donnera à tel ou tel caractère sa physionomie particulière.

Ainsi on peut s'avérer plus ou moins actif (A), plus ou moins émotif (E), plus ou moins primaire (P) ou secondaire (S). Par « primaire », la caractérologie entend : susceptible d'impressions violentes mais fugaces, ouvert aux idées nouvelles mais peu apte aux systématisations, incapable de rancunes mais inconstant dans ses affections, bref, vivant dans l'instant. — Par « secondaire », elle entend, au contraire, respectueux des souvenirs et traditions, fidèle aux principes, capable de sentiments durables, mais amoureux et parfois prisonnier d'habitudes, de préjugés, de dogmatisme fermé, bref, vivant en dehors de l'écoulement du temps.

En groupant ensemble trois de ces quatre propriétés de base, nous obtenons (c'est l'ordre suivi par M. Le Senne) :

1. — Emotif, non Actif, Primaire (E. nA. P), c'est-à-dire *nerveux* (Byron, Poë, Musset, Dostoïewski, Chopin).

2. — Emotif, non Actif, Secondaire (E. nA. S), c'est-à-dire *sentimental* (Rousseau, Robespierre, Maine de Biran, Malebranche, Kierkegaard, Amiel, A. de Vigny).

3. — Emotif, Actif, Primaire (E. A. P.), c'est-à-dire *colérique* (Mirabeau, Danton, Gambetta, G. Sand, Proud'hon, Shelley, W. Scott).

4. — Emotif, Actif, Secondaire (E. A. S.), c'est-à-dire *passionné* (Flaubert, Michel-Ange, Michelet, Napoléon, Corneille, Nietzsche, Pascal, Zola, Beethoven, S. Augustin).

5. — non Emotif, Actif, Primaire (nE. A. P.), c'est-à-dire *sanguin* (Montesquieu, Lessing, Bacon, Voltaire).

6. — non Emotif, Actif, Secondaire (nE. A. S.), c'est-à-dire *flegmatique* (Kant, Mill, Locke, Hume, Taine, Buffon).

7. — non Emotif, non Actif, Primaire (nE. nA. P), c'est-à-dire *apathique*.

8. — non Emotif, non Actif, Secondaire (nE. nA. S), c'est-à-dire *amorphe*.

Ces deux derniers types ne paraissent pas avoir formé de personnages historiques.

On lira avec grand profit les subtiles et fines analyses auxquelles se livre M. Le Senne pour étudier chaque type. C'est dans les descriptions remarquables qu'il en donne (et qui rappellent parfois les portraits de La Bruyère) que réside l'intérêt principal de son traité. Et c'est dans les descriptions minutieuses et méthodiques, bien plus que dans la classification, simple cadre vide, que réside toute la fécondité de la caractérologie elle-même. Et l'auteur attend de la multiplication des « psychographies », croquis de caractères individuels, l'enrichissement et le développement de notre connaissance du caractère en général. Lui-même fournit un exemple à suivre, en se livrant à une très suggestive peinture du caractère de Vigny.

Mais l'expérience le montre avec évidence : de multiples intermédiaires s'intercalent entre les différents types de caractères. Ainsi, selon qu'il jouit d'une émotivité (E) tempérée ou d'une activité (A) moyenne, le passionné (E. A. S.) penche vers les flegmatiques ou les sentimaux (vers Joseph de Maistre ou vers Molière). Suivant les variations de la secondarité (S), les mêmes passionnés (E. A. S) inclinent vers les impétueux ou vers les laborieux, vers Richelieu ou vers Bossuet.

Aucun caractère — et M. Le Senne insiste sur ce point — *ne se révèle mauvais en soi :* seul l'usage qu'en fait le « moi », quand il actualise et spécifie les tendances primitives, tombe ou peut tomber sous le coup de la critique. On voit par là l'importance et l'intérêt que présente la caractérologie pour l'éducateur, le moraliste, le confesseur, le directeur de conscience.

Le « caractère » d'un peuple dépend de celui des individus qui le composent. Des statistiques sérieuses et nombreuses permettraient d'esquisser la silhouette caractéristique du peuple anglais ou du peuple allemand et, en conséquence, de mieux comprendre leurs éventuelles réactions. D'où l'on voit l'utilité de cette science pour la politique internationale et la psychologie des peuples.

3. Roger VERNEAUX. — Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales. — In-8 de 230 p., 600 fr. — Paris, Téqui, 1949.

Ce livre ne fait pas double emploi avec ceux qui l'ont précédé sur le même sujet, et dont l'*Ami* a analysé les plus accessibles (voir 1949, p. 177-200). L'auteur avertit lui-même qu'on « n'y trouvera pas d'appareil technique ni même une étude approfondie des textes ». Mais le mérite de l'ouvrage est double. D'abord, M. Verneaux a su donner de l'existentialisme des vues simples et clarifiées, assimilables à tous ceux à qui le langage philosophique n'est pas étranger. Ensuite, et surtout, il a pris position et, dans ses conclusioons, a formulé un jugement pertinent sur les thèses existentialistes. « Cet essai de jugement dit-il, constitue la dernière partie de notre travail ; il en est, cela va sans dire, à nos yeux la partie principale ». Rapide et simple comme l'exposition à laquelle il se réfère, ce jugement sert néanmoins d'une façon opportune la Philosophie et la Vérité.

L'existentialisme s'origine au thème de l'inquiétude humaine, thème bien connu de S. Augustin et non ignoré du Moyen Age. Dans les temps modernes, problème du sens de l'existence humaine, auquel l'auteur attache deux noms, Pascal et Maurice Blondel, tous deux cherchant, avec des méthodes différentes, à révéler à l'homme l'énigme de sa nature et le secret de son existence. Volontiers M. V. appellerait existentialisme « tout effort de *pensée concrète* et descriptive *centrée sur l'homme* ». La pensée rationnelle envisage l'homme comme élément du monde et d'un point de vue objectif ; la pensée existentielle s'attache exclusivement à l'homme et vise à pénétrer sa *subjectivité*, son individualité, son existence.

L'ouvrage est divisé en trois parties, suivies de la conclusion déjà annoncée plus haut : les *fondateurs*, Kierkegaard et Husserl ; les *maîtres allemands*, Heidegger et K. Jaspers ; les *maîtres français*, J.-P. Sartre et G. Marcel. Nos lecteurs sont familiarisés avec ces noms et les doctrines qu'ils évoquent.

La philosophie de Kierkegaard consiste à analyser cet état que Hegel appelle « la conscience malheureuse », où l'homme est intérieurement déchiré parce qu'il se reconnaît fini en face d'un Dieu transcendant. Ce malheur, pour Kierkegaard, est un état normal, insurmontable, définitif pour l'homme. L'angoisse ne peut être dissipée, parce qu'elle est l'expérience même ou l'intuition métaphysique de l'*être humain*. Mais chez Kierkegaard, ce ne sont là que des *thèmes* religieux ; il reste à leur imposer une *forme philosophique*, en les repensant d'après la technique de la *phénoménologie*.

Ce fut l'œuvre de Husserl. La phénoménologie n'est pas l'existentialisme : elle en sera la méthode philosophique. S'attachant uniquement à la description des *phénomènes* comme tels, les décrivant au fur et à mesure qu'ils se présentent à la conscience, la phénoménologie est avant tout une analyse du *moi* pur, de la *conscience* (analyse « *égologique* ») ; elle cherche donc à expliciter ce que c'est que *d'être conscient de soi-même*. Décrire les *intentions de la conscience*, c'est-à-dire les attitudes prises par le moi à l'égard des choses et qui communique aux choses elles-mêmes tel ou tel aspect ; et finalement décrire ces choses en tant que phénomènes apparaissant à la conscience : voilà bien le point de départ d'une philosophie entraînée pour ainsi dire par une pente fatale vers l'existentialisme, puisque la philosophie sera ainsi réduite à une simple description du flux dans le vécu.

Deux tendances se sont manifestées dans l'existentialisme : tendance « de gauche », ou existentialisme athée ; tendance « de droite », ou existentialisme chrétien ou tout au moins théiste. Philosophie existen*tialiste* dans le premier cas ; philosophie existen*tielle* dans le second.

Chez les maîtres allemands, Heidegger représente l'aile gauche, Jaspers, l'aile droite.

La thèse centrale d'Heidegger a été dégagée excellemment par A. de Waehlens, dans cette formule, que M. V. fait sienne : « La structure de l'existence humaine détermine et contient toutes les questions et toutes les réponses que l'homme est à même de se poser ou de se donner légitimement ». La philosophie d'Heidegger est donc un humanisme absolu, clos, ne comportant aucune ouverture sur un au-delà quelconque de l'existence humaine, aucun appel à un être transcendant. Absence de Dieu. L'homme est seul, abandonné à l'angoisse de sa contingence radicale, sans secours, sans recours, sans aucune consolation que sa lucidité dans le malheur. Existence dans *l'absurde*.

Pour Jaspers, la philosophie de l'existence n'a pas l'existence comme fin ultime : son élan la porte plus loin ; le terme de sa foi, c'est l'origine d'où elle jaillit. Cet Inconnu qui est à l'origine de notre être, c'est la *Transcendance* que Jaspers ne craint pas d'appeler aussi Dieu. Mais son Dieu n'est ni le Dieu des mystiques, ni le Dieu des religions révélées. Le philosophe, comme tel, s'il admet une foi, ne peut avoir qu'une foi philosophique. Le Dieu du philosophe ne peut se définir positivement ; il est l'*Autre*, qui est ni être, ni qualité, ni quantité, ni liberté, ni nécessité. L'Autre est atteint par l'expérience de la Transcendance, et cela dans l'ordre de l'existence et non de la représentation. On voit à quels paradoxes aboutit une telle philosophie : l'expérience métaphysique étant strictement personnelle, mes choix sont injustifiables, car ils sont moi-même ; je suis seul à décider de l'être même comme Transcendance. Ce que je choisis est absolument vrai, mais uniquement *pour moi*. Paradoxe suprême !

Chez les maîtres français, Sartre est le philosophe existentialiste ; Gabriel Marcel le philosophe existentiel.

On sait comment doit être qualifié l'existentialisme sartrien : c'est, comme le dit Sartre lui-même, un *athéisme*, un *humanisme*, mais c'est encore et surtout une *philosophie de l'absurde*. Philosophie où les choses sont sans raison, où l'existence en l'homme précède l'essence, où la seule « nature » reconnue à l'homme est une tendance à l'impossible et au contradictoire. Absurdité érigée en système.

On sait comment la philosophie de G. Marcel s'ouvre à la foi : le croyant, sans doute, n'est pas maître de sa fidélité future, ni même de son engagement présent. Mais sa foi est un appel, une attente, l'attente de l'espérance que Dieu lui-même, venant au secours de sa faiblesse, lui donnera en l'attirant à lui. La caractéristique de l'existentialisme marcélien est d'être « ouvert au surnaturel ». Donc, pas seulement au *religieux*, ni au transcendant, mais au mystère même de l'Etre, le recueillement conduisant à une Dieu personnel, dont la présence donne l'homme à lui-même en réponse à son invocation.

Dans sa conclusion, M. Verneaux reprend les thèmes principaux discutés par l'école existentialiste et s'efforce d'y apporter « un jugement juste ». Il montre tout d'abord que, contrairement aux affirmations de l'idéalisme, du réalisme bergsonien ou de l'existentialisme, la connaissance du phénomène apporte déjà une véritable connaissance de l'être ; que l'opposition sujet = objet n'implique nullement que le sujet ne puisse être révélé ou posé comme tel corrélativement à la connaissance de l'objet et qu'enfin, même en admettant que l'homme, dans la connaissance personnelle d'un objet, lui confère un « sens humain » qui n'est point dans l'être brut, il n'est cependant pas illogique d'admettre que cet « être brut » lui-même n'est pas tellement « opaque » qu'il ne puisse fournir un fondement objectif à nos jugements. L'être n'est donc pas absurde ; qu'on le dise chargé de mystère, imprégné d'infini, soit : mais ce mystère, cet infini peut être pénétré par l'intelligence. On fera donc « preuve de sagesse en reconnaissant qu'entre l'être et le phénomène les rapports sont extrêmement complexes, et que, partant, toute conception simple risque (ici) d'être simpliste » (p. 174).

Mais — instance de l'existentialisme — l'existant n'échappe-t-il pas à la pensée abstraite et logique ? Impensable et mystérieux, il ne peut donc être saisi que par une expérience immédiate, par un sentiment ou un engagement de foi. — Sans doute, l'existentialisme a fort heureusement « re-découvert », contre Hégel et nombre de rationalistes, le caractère original et irréductible de l'existence. L'existence concrète ne saurait être représentée par un concept nécessairement essentialiste et abstrait ; et, en assemblant des concepts de ce genre, il est impossible de rejoindre l'existant : *individuum est ineffabile*, disait à bon droit l'école aristotélicienne. Par sa contingence même et l'impossibilité où nous sommes de le déduire de principes nécessaires, l'existant ne saurait devenir objet de science : *non datur scientia de singularibus*.

L'expérience seule donne connaissance de l'existant ; mais, immédiatement donné, l'existant ne saurait néanmoins être ni pleinement compris, ni adéquatement

exprimé par des concepts, ni complètement expliqué par des raisons. Mystérieux, si l'on veut, mais pas absurde ; abstrait dans son expression, le concept que nous nous formons des êtres existants aura, par rapport à l'existence même, une valeur *relative :* « L'expérience donne les individus existants. Le concept représentera donc certains traits, certains caractères du réel, ce qu'il y a de commun à des êtres de même type, leur *nature* ou leur *essence* » (p. 181). Mais l'expérience exige un cadre conceptuel pour organiser ses données : une philosophie purement existentialiste est un mythe pur et les existentialistes eux-mêmes ne se privent pas d'exprimer leur pensée en concepts abstraits.

Au fond, c'est le principe d'identité, c'est aussi, plus obscurément, le principe de causalité qui permettront d'atteindre rationnellement le concret.

L'essentiel est dit au point de vue philosophique. Le roman et le théâtre se sont emparés en France de l'existentialisme : mais la description, ou mieux *une* description de l'existence humaine, envisagée d'après les conceptions personnelles d'un auteur, peut-elle constituer une base réelle de philosophie ? M. V. le dit fort exactement : « Il ne faudrait pas croire, sous prétexte que tout existant est concret, que tout concret est existant. L'*imaginaire* est précisément un *concret inexistant* » (p. 193). Pour rester dans la ligne de l'existentialisme, il faudrait relever, d'une façon suffisamment objective, les « traits de la nature humaine », son état de *non-parfait-bonheur* et d'*inquiétude* et, à l'aide même des idées mises en relief par la philosophie de l'existence — la *subjectivité* qui n'exclut pas la *communication,* l'existence *jetée là* et *temporaire, destinée à la mort,* la *liberté* et la *possibilité de s'engager* — montrer comment ces idées projettent quelque lumière dans plusieurs directions intéressant la vie de l'homme et sa destinée.

L'aspect religieux du mouvement existentialiste retient également l'attention du critique. Nous ne serions peut-être pas totalement d'accord sur certaines expressions employées par M. V. relativement aux rapports de la raison et de la foi, mais on ne peut que souscrire à l'essentiel de son argumentation et surtout à la dernière conclusion de ses leçons : la vie humaine dans la perspective surnaturelle où la foi la fait pénétrer, ce qui est la meilleure manière de faire comprendre « comment apparaît l'existence aux yeux de la foi » (p. 226).

4. Henry DUMERY. — La philosophie de l'Action. « Essai sur l'intellectualisme blondélien », avec une préface de Maurice Blondel. — In-12 de 222 p. — Paris, Aubier (Edit. Montaigne), 1948.

La philosophie de M. Blondel a souvent été représentée comme une philosophie antiintellectualiste. M. Duméry, fervent blondélien, a écrit ce petit livre, tout pénétré de la doctrine du « maître », pour montrer qu'elle est, au contraire, un « *intellectualisme intégral* ». Pour mieux jouer la difficulté, l'auteur s'attache exclusivement au texte de l'*Action* de 1893 en négligeant délibérément les autres ouvrages du philosophe.

Est-il besoin de dire que, dans la préface, M. Blondel approuve complètement l'entreprise de son apologiste ? L'appel à l'intégrale destinée qui fait le fond de sa philosophie, nous oblige à nous élever à une connaissance et à une vie transcendantes à notre nature laissée à ses seules ressources : « un intellectualisme qui se bornerait à ce que l'expérience, la réflexion, les sciences positives pourraient nous faire connaître et employer, mutilerait la pleine et intégrale intellectualité que nous devons atteindre dans la complète maturité de notre destinée » (p. 11).

Il s'agit donc d'un intellectualisme « fondé sur la libre activité de l'esprit ». Et cette libre activité se manifeste dans les thèses maîtresses que Blondel, dès 1893, « présentait liées aux rationalistes déconcertés de l'époque ».

La philosophie de l'action entend découvrir dans la nature elle-même le point de départ de l'ordre spirituel et libre. Enraciné dans l'univers, le sujet « s'appuie sur l'organisation cosmique pour la transposer en système intelligible ». Elan vers la lumière, recherche de l'unité soulevant le monde vers la vie, la vie vers l'esprit, l'esprit vers Dieu. Et l'univers des raisons est au sein même du monde des choses. Il faut réaliser la conversion de l'un à l'autre, sous peine de maintenir en nous la contradiction. Cette philosophie de l'immanence doit dégager « ce qu'il y a d'action dans la pensée et de pensée dans l'action ». Toute action comporte une loi intérieure à réaliser : elle est « l'acte concret d'une pensée vivante ». La pensée est pour elle initiative subjective et orientation dynamique. Mais, comme l'action, la pensée a sa genèse et son élan : « elle n'est tout entière sur aucun plan, chaque réponse partielle n'étant qu'un nouvel aspect de la totalité ».

Les deux dialectiques gnoséologique et énergétique ne sont que le double aspect de lumière et de vie d'un même effort spirituel de réalisation. Aussi cette dualité fonctionnelle de la pensée et de l'action laisse transparaître l'*être* ou la *valeur,* participation vivante à la richesse créatrice du « Réalisant universel », c'est-à-dire de Dieu. Aussi faut-il reconnaître à toute pensée et à toute action une dimension religieuse : « Si l'esprit est déjà une participation naturelle à l'infinité divine, si le sujet ne s'éveille et ne se maintient éveillé que grâce à l'illumination du Sujet pur, il voudra toujours progresser dans la lumière et tendra même à rejoindre, jusqu'en son centre inaccessible, la Source de toute clarté. L'esprit n'admet pas de plafond ; en face de la générosité sans limite, il est une disponibilité essentiellement avide. Il aspire donc non seulement à accroître son propre rayonnement, mais à être transfiguré. C'est pourquoi l'hypothèse s'impose nécessairement d'une régénération possible : le sujet voudrait voir avec les yeux de Dieu. La Philosophie doit dire si cette ambition peut être satisfaite et à quelles conditions » (p. 173).

On sait que ces rapports de la philosophie et — disons le mot — du surnaturel constituent le point crucial du blondélisme. Nous noterons ici simplement que dans la troisième partie de son livre, M. Duméry s'efforce de montrer comment le caractère de gratuité absolue du surnaturel ne s'oppose pas à sa nécessité *hypothétique.* Toute cette partie, bien plus claire et plus abordable que les deux premières (*la philosophie de l'esprit : la philosophie du concret*), mérite d'être lue attentivement. Si toutes les affirmations n'en sont peut-être pas indiscutables, du moins elles suggèreront au lecteur bienveillant d'utiles réflexions et peut-être lui ouvriront quelque horizon non encore entrevu.

Le volume se clôt par une notice biographique de M. Blondel et surtout par une bibliographie analytique des « principaux ouvrages et publications diverses de Maurice Blondel » ainsi que de « quelques études et commentaires sur la philosophie blondélienne ». Bibliographie de toute première valeur.

5. Vladimir JANKELEVITCH. — Traité des Vertus. — In-8 de 807 p., 2030 fr. — Paris, Bordas, 1949.

« Avant 1940 déjà on faisait cas de Jankélévitch », écrit Henri Clouard dans sa grande *Histoire de la littérature française* (t. II, p. 532). Dès 1931, professeur à l'Université de Lille, il s'était fait connaître, en effet, par une remarquable étude sur Bergson, qui n'était point un commentaire, ni même une reconstruction, mais une sorte d'invention nouvelle du bergsonisme. Deux ans plus tard, en 1933, il soutenait ses thèses : *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* ; et *La mauvaise conscience.* Travailleur infatigable, il publiait ensuite toute une série d'essais d'une extrême finesse d'analyse : *L'ironie,* en 1936 ; *L'alternative,* en 1938 ; *Du mensonge,* en 1942 ; sans compter quelques études musicales, qui tiennent plus

de place qu'on ne le croirait au premier abord dans son œuvre. Et il en venait enfin, en 1949, à ce gros, à cet immense *Traité des vertus*.

Ce n'est pas un livre de tout repos, et il faut avoir quelque temps devant soi, et de fortes réserves de courage, pour affronter pareille lecture. Lecture, au surplus, assez décevante par places, et même, à l'occasion, passablement irritante. Mais si l'on fait cet effort, quelle récompense ! On y trouve d'abord une étonnante richesse verbale, dont il y a peu d'exemples dans notre littérature philosophique ; mais on a le droit justement de s'étonner d'y rencontrer d'assez invraisemblables néologismes (intermédiareté, inattingibilité, semelfactive, passéiste, relationner, empiriciser, etc.), comme si l'auteur n'était pas assez maître de sa langue pour avoir besoin de recourir à de tels expédients [1]. On y trouve aussi une érudition extraordinaire, dont il joue à merveille, mais non sans quelque coquetterie, mêlant les écrivains les plus divers, multipliant les citations, avec une aisance remarquable. Malgré le titre, il ne faut pas s'attendre à trouver, ici, cependant un traité didactique, et des procédés de composition, comme ceux dont nous avons l'habitude ; ni, non plus, un exposé fidèle de la doctrine catholique.

Il y a certes de très bonnes parties, qu'on ne saurait trop souligner, comme la critique du plaisir et de l'instinct, dont « la voix » est profondément « équivoque » et « hésitante ». L'A. s'efforce, d'autre part, de promouvoir une morale de l'intention et de la charité, à laquelle on souscrit volontiers : c'est la charité, dit-il (p. 428), qui « accomplit l'éthique de l'intention ». Il a sur ce sujet les formules les plus justes et les plus heureuse. Il dit, par exemple, de la charité : « l'amour est la seule source inépuisable et toujours renouvelée de la perfection » ; « l'amour enfin, vivante fontaine et *punctum saliens* de chaque mouvement vertueux, l'amour n'est pas autre chose que la vertu en toute vertu ». Il se retrouve dans les trois vertus fondamentales : le courage, vertu du commencement ; la fidélité, vertu de la continuation ; le sacrifice, vertu de la fin. Et c'est encore lui qu'on retrouve dans la plus virile des vertus : la sincérité. Mais outre que M. J. ne prend guère les textes catholiques dans leur teneur propre et originale, une grande confusion peut venir du voisinage dans lequel il nous les propose : il y a loin d'une page de Platon au Sermon sur les Béatitudes ! On n'accuse pas l'auteur d'éclectisme ; il sait ce qu'il veut, et ses positions sont bien plus claires et bien plus fermes qu'il n'y peut paraître au premier abord. Mais ce qu'il sait et ce qu'il veut, ce n'est pas ce que nous savons et ce que nous voulons : en dépit de rencontres nombreuses et certaines, la doctrine catholique est d'un tout autre ordre, les rencontres ne sont justement que de l'ordre naturel.

Quant à la méthode même, elle est tellement personnelle et neuve qu'on ne saurait la définir en quelques mots. Si l'on dit qu'elle est toute en analyses, on ne la caractérise pour ainsi parler que du dehors, et sans en montrer le ressort véritable, même si l'on prend soin d'ajouter que ces analyses vont à l'infini, avec une intarissable redondance qui les pousse à chaque fois un peu plus loin. M. J. écrit, p. 148 : « L'intellect de tous temps fut parrain à ce baptême de la définition... C'est l'esprit de dictionnaire qui veille en nous ». Et ce texte, pour être jeté là en passant, n'en est pas moins révélateur de la manière de l'auteur. Que l'on veuille bien le comprendre en effet ! Ce n'est pas l'intellect qui est parrain au baptême de son ouvrage ; et le dictionnaire n'y suffit pas. S'il se sert du langage commun, et s'il en revient, à l'occasion, à des idées reçues, c'est qu'il ne peut pas se défaire complètement de ces instruments traditionnels ; mais son esprit est ailleurs, et son talent est tout différent. Il porte en lui une source toujours renouvelée ; et voilà pourquoi ses analyses n'en finissent pas : c'est comme un musicien qui cherche son effet à travers d'interminables modulations. Mais M. J. voudra bien nous en croire : l'intellect et le dictionnaire ont tout de même du bon : ils auraient peut-être réduit de moitié ce gros ouvrage ; et ç'eût été tout profit, non seulement pour la bourse, mais aussi pour l'intelligence de ses lecteurs.

[1] On doit faire, bien entendu, de plus expresses réserves sur l'emploi du mot *surnaturel*, que l'auteur entend à sa manière, laquelle est fort éloignée de la théologie catholique.

6. Chanoine Henri COLLIN. — Manuel de philosophie thomiste. Réédition par l'abbé Robert TERRIBILINI. — Tome I. **Logique formelle, Ontologie, Esthétique.** — In-8 de XV-244 p., 500 fr. — Paris, Téqui, 1950.

L'an dernier (p. 494) nous avons présenté la *Psychologie* qui forme aujourd'hui le t. II du manuel de H Collin. Le t. II de l'ancienne édition (*Critériologie, Méthodologie, Morale, Théologie naturelle*) constituera le t. III de la présente réédition, dont le t. I renferme l'introduction générale, la logique formelle, et des notions d'ontologie, de cosmologie et d'esthétique.

Dans l'Introduction générale, l'auteur montre le caractère scientifique et la place de la philosophie dans le domaine du savoir. La logique formelle est rééditée sans changements substantiels : on y rappelle les notions des idées, la nature du jugement dans la formation des propositions, les règles concernant le raisonnement. Il ne s'agit bien entendu que de l'aspect intéressant la logique. C'est ainsi que l'on devra apprécier les notions trop superficielles données à propos de l'induction, dont le fondement sera étudié en critériologie. L'étude du syllogisme fournit au reviseur l'occasion d'inculquer à ses lecteurs des notions aujourd'hui si délaissées de logistique.

L'ontologie et la cosmologie sont un aperçu succinct, très succinct, de l'ontologie et de la cosmologie thomiste : l'acte et la puissance, l'essence et l'existence (l'auteur en démontre bien la distinction réelle et les rapports mutuels), la substance et les accidents (sur la doctrine de la subsistence l'auteur se rallie à l'explication de Capréolus - Billot), la manière et la forme (et l'on sera reconnaissant à M. T. d'avoir mis cette théorie en parallèle avec les données de la science contemporaine). Les notions de personne et de relation fournissent l'occasion d'un rapide aperçu sur leur application dans les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, et celles de substance et d'accidents, dans le dogme de l'eucharistie. Les quatre causes sont l'objet d'un chapitre spécial, et l'auteur s'efforce, dans la mesure où le permet un manuel élémentaire, de venger la causalité efficiente et la causalité finale des attaques dont elles sont l'objet de la part d'une certaine philosophie. L'ontologie se termine par l'étude de l'être lui-même et on appréciera l'insistance avec laquelle est mise en relief la double analogie de l'être, proportion et proportionnalité.

Deux appendices utiles complètent l'ontologie et la cosmologie : une étude sur « la notion d'être dans la philosophie existentialiste » (Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Jaspers, Marcel) et le rappel des vingt-quatre thèses thomistes (texte latin et traduction).

Nous avons, dès le début, signalé les notions d'esthétique sur « le Beau » et « l'Art ».

Avec une information suffisante sur les doctrines modernes en métaphysique, la réédition du manuel Collin met entre les mains des séminaristes et des étudiants cultivés, avides d'une formation solide, un résumé fidèle des thèses fondamentales du Docteur Angélique, qui reste encore, comme l'a affirmé Pie XII, « une lumière toujours brillante d'un usage sûr pour les progrès nouveaux de la théologie et de la philosophie ».

7. Stanislas CANTIN, professeur à l'Université Laval. — **Précis de psychologie thomiste,** précédé d'une introduction à l'étude de l'âme par Charles DE KONINCK, Doyen de la faculté de

Philosophie. — In-8 de LXXXIII-173 p. — Québec, Université Laval, ou dépôt à Paris, Lethielleux.

Ce précis — très bref — veut être une synthèse très objective de la psychologie de S. Thomas. La division et le plan de l'ouvrage sont conformes aux conceptions du XIII[e] siècle. On étudie d'abord l'âme en général, pour passer ensuite à l'étude de l'âme végétative, puis de l'âme sensitive, enfin de l'âme intellective. Dans la *Somme théologique*, I[a], q. 73-88, S. Thomas a suivi un ordre à peu près parallèle. Sur ces textes de la Somme, nous possédons, dans l'édition de la *Revue des Jeunes*, les deux excellents petits volumes du P. Webert, *L'âme humaine, La pensée humaine* (*Ami*, 1928, p. 755 ; 1931, p. 203). L'ouvrage de M. C. peut rendre néanmoins de réels services aux étudiants qui voudront rapidement et sûrement prendre contact avec la pensée authentique et les formules du Docteur angélique. Mais il leur sera non moins indispensable de rapprocher ces formules et cette pensée des enrichissements apportés par les psychologues modernes et contemporains. Surtout en psychologie, il est impossible aujourd'hui de s'en tenir à S. Thomas. La *Psychologie réflexive* du P. Marc, analysée plus haut, est une preuve péremptoire du progrès réalisé et dont on ne saurait faire abstraction, même pour bien comprendre S. Thomas et montrer la continuité de sa pensée jusqu'à notre époque.

La lecture très attentive que nous avons faite du *Précis* nous avait suggéré un certain nombre de remarques. Nous n'en voulons retenir que deux.

La première concerne l'étude des *sens internes* : sens commun, imagination, estimative (chez l'homme : cogitative), mémoire (réminiscence), sans parler de la « faculté locomotrice ». Tout cela aujourd'hui apparaîtra bien superficiel, si l'on n'en tente pas une traduction et une mise au point.

La seconde est relative au concept de la *liberté*. Avec raison l'auteur estime que la liberté de la volonté doit se rattacher, selon S. Thomas, au jugement pratique de l'intelligence. Mais il estime que ce jugement doit être « indifférent ». A notre avis, telle n'est pas la position de S. Thomas. C'est le dernier jugement pratique de l'intelligence qui *détermine* l'acte volontaire, parce qu'il devient prédominant, sinon exclusif. Mais il devient tel précisément en raison d'une intervention spontanée de la volonté excluant les autres motifs ou fixant par l'attention l'intelligence sur un motif unique. Voir dans les 24 thèses thomistes, la thèse 21[e]. Ce déterminisme psychologique, qui est tout à fait dans la ligne thomiste, explique le fondement de la liberté.

L'ouvrage est précédé d'une longue introduction ; elle n'a qu'un rapport assez indirect avec le contenu du Précis. Elle trace la marche à suivre dans l'étude des manifestations de la vie, et, après s'être assez longuement arrêtée sur des considérations de méthodologie scientifique, veut justifier, en faveur de l'exposé de M. C., une méthode de psychologie rationnelle s'affranchissant de toute considération des sciences expérimentales.

8. Benoît PRUCHE. — **L'homme de Sartre.** — In-8 carré de 132 p., 230 fr. — Grenoble et Paris, Arthaud, 1949.

Les PP. Dominicains de la province de Lyon ont pris l'initiative de lancer une nouvelle collection (dont ce livre fait partie) intitulée « Structures de notre temps », dans le but de « jeter les fondements d'une interprétation aussi correcte que possible de l'existence », sans en exclure, évidemment, le mouvement intérieur qui, même considéré du seul point de vue existentiel, pousse l'homme à se dépasser lui-même pour atteindre au plan de la transcendance où il trouve Dieu.

Sur ces données, l'auteur étudie ce qu'est l'homme, d'après Sartre. Il rappelle en détail le processus d'après lequel la liberté, d'abord « en attente », devient une « liberté engagée ». Il montre ensuite que cette conception de Sartre aboutit à un égoïsme absolu dont le véritable amour est banni.

Par souci de fidélité matérielle, le P. Pruche ne s'est pas libéré du jargon adopté par l'auteur qu'il analyse, ce qui rend la lecture de son livre difficile et pénible aux « honnêtes gens ». Ceux des lecteurs que l'existentialisme a touché de son aile n'éprouveront pas ce malaise : c'est pour eux que l'auteur a pris la plume.

9. Frédérick COPLESTON, S. J. — **A history of philosophy.** T. II : **Augustine to Scotus.** — In-8 de X-614 p., relié toile, 25 sh. — Londres, Burns Oates, 1950.

Ce second volume d'une histoire complète de la Philosophie est consacré au Moyen-Age. Sont longuement étudiés, comme il se doit, S. Augustin, S. Bonaventure, S. Thomas et Scot. Mais les moins intéressants de ces cinquante chapitres bien documentés ne sont pas ceux où l'auteur établit le bilan des grands mouvements de pensée ou des écoles qui, du 8[e] au 12[e] siècle, ont préparé l'apogée du 13[e] et permis aux grandes synthèses de cette époque de s'édifier en continuité avec la tradition patristique la plus reculée. C'est en somme l'étape que l'on pourrait appeler « théologique » de la philosophie que le R. P. analyse ici avec précision, réservant pour un autre tome cette première éclosion de la philosophie moderne qu'est le Nominalisme. Une bibliographie abondante et une table analytique complètent opportunément cet utile instrument de travail.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quelle doit être la manière d'agir d'un prêtre qui, appelé durant la nuit auprès d'un malade en danger de mort apprend, en confession seulement, que cet homme vit en concubinage. Le malade est libre, mais la femme avec laquelle il vit a abandonné son mari encore vivant. Des enfants sont nés de ce concubinage.

Tenu au secret de la confession, le prêtre peut-il donner l'absolution et l'Extrême-Onction, sur la simple promesse faite par le malade de répudier sa concubine, ou doit-il attendre pour administrer les deux sacrements que la répudiation soit devenue effective ou que du moins le malade ait fait connaître, le lendemain, devant deux témoins — puisqu'il est moralement impossible de se procurer ces deux témoins, ainsi en pleine nuit — sa volonté de se séparer de sa concubine ?

Le prêtre agirait-il bien en donnant l'absolution immédiatement après la confession, et en attendant au lendemain, après que le malade aura signifié, devant témoins, sa volonté de renvoyer sa concubine, pour lui administrer l'Extrême-Onction ?

Que faire, si le conjoint concubinaire ne répond rien et ne quitte pas la salle, après que la répudiation lui a été signifiée ?

R. — Plusieurs questions se posent ici dont la réponse influera sur l'attitude à adopter par le prêtre.

1° De quel concubinage s'agit-il ? Est-ce le concubinage légal, sanctionné par un mariage civil ? Ou bien s'agit-il d'une union libre, sans mariage civil ? La question de la séparation se pose tout

autrement pour les conjoints mariés civilement que pour ceux qui vivent en union libre. Un homme, qui vit en union libre, peut renvoyer sa concubine quand et comme il veut, sauf obligation, s'il y a des enfants — comme c'est le cas ici — de contribuer convenablement à leur entretien et à leur éducation. S'il y a mariage civil et que l'un des conjoints ne veuille pas quitter le domicile qui est, légalement, son domicile conjugal, l'autre ne peut pas le chasser, sans s'exposer à des poursuites en justice. Cette éventualité rendra souvent moralement impossible la séparation effective, au moins dans le présent. Première considération qu'il ne faut pas perdre de vue.

2° Le prêtre apprend, *en confession seulement*, que ce couple vit en concubinage. L'ignorance antérieure du prêtre, au sujet de cette situation, provient-elle de ce que l'irrégularité est ignorée par tout le monde, dans la localité ? C'est possible si le mariage civil a eu lieu dans un endroit éloigné. Tout le monde croit la situation régulière et le prêtre partage l'erreur commune, et il a fallu la confession pour l'en tirer. Ou bien l'ignorance du prêtre lui était-elle personnelle et particulière, de sorte qu'il était seul à ne pas savoir ce que beaucoup de gens, autour de lui, connaissaient ? Dans le premier cas, il y a scandale public *de jure*, mais non *de facto*. Dans le second cas, il y a scandale public et *de jure et de facto*. La réparation du scandale, qui s'impose pour que les sacrements puissent être administrés à ce pécheur public, n'est pas identique dans les deux cas.

3° Le prêtre est tenu par le secret de la confession. Il ne peut donc, dans aucun cas et d'aucune façon, prendre en vue de réparer le scandale, aucune initiative qui violerait, soit directement, soit indirectement, le *sigillum*. Il faut que ce soit le malade lui-même qui fasse appeler les témoins, leur fasse connaître sa situation et leur demande de prendre acte de sa volonté de se séparer de sa concubine. S'il ne peut ou ne veut le faire lui-même, il doit donner l'autorisation expresse à quelqu'un de le faire en son nom ; et ce ne sera qu'en vertu d'une telle autorisation que le confesseur pourra faire le nécessaire pour réparer le scandale sans violer le secret sacramentel.

Venons-en, maintenant, à l'administration des sacrements.

Dans le cas proposé, il y a une différence à faire entre l'administration de la Pénitence et celle de l'Extrême-Onction. Cette différence ne vient pas de l'excellence ou dignité supérieure de l'un des sacrements ou de sa nécessité. Pour qui arrive au moment de la mort, la conscience chargée de péchés mortels dont il n'a pas la contrition parfaite, l'un ou l'autre de ces sacrements est de nécessité de moyen, c'est-à-dire absolument indispensable, pour recouvrer la grâce sanctifiante. Même une attrition surnaturelle ne peut le justifier que si elle est jointe à l'absolution.

Il peut arriver que l'Extrême-Onction soit plus utile à certain malade que l'absolution elle-même. Si au moment où il est absous, le mourant n'a pas au moins l'attrition, une attrition réelle et surnaturelle, l'absolution est inefficace pour lui. Inefficace au moment même, puisque l'un des éléments requis pour la validité du sacrement fait défaut. Inefficace pour l'avenir, car à supposer que par la suite il forme un acte d'attrition, cette attrition ne le délivrerait pas de ses péchés mortels, sans une nouvelle absolution. Le sacrement de pénitence reçu invalidement, même si la cause de cette invalidité est involontaire, ne peut pas produire son effet par reviviscence.

A ce point de vue l'Extrême-Onction l'emporte de deux façons sur la Pénitence. Pourvu que l'attrition surnaturelle existe, même si elle n'est manifestée par aucun signe sensible, l'Extrême-Onction remet certainement les péchés mortels. Aucun acte de pénitence n'est requis comme élément de sa *validité*, mais uniquement comme condition de sa *fructuosité*. Aussi l'Extrême-Onction peut être reçue *validement*, même par quelqu'un qui actuellement serait en état de péché mortel et n'en aurait ni contrition ni même attrition actuelle. Les théologiens disent qu'alors « *sacramentum est validum sed informe* ». La propriété caractéristique du sacrement valide mais informe, c'est de pouvoir *revivre*, c'est-à-dire de pouvoir produire son effet, même beaucoup plus tard, dès qu'a disparu l'*obex* qui empêchait la production de la grâce sanctifiante : ici, cet obstacle serait le manque de contrition ou d'attrition. Admise unanimement pour les sacrements qui ne peuvent être reçus qu'une fois dans la vie (baptême, confirmation, ordre), la reviviscence peut être considérée comme certaine pour les deux sacrements qui ne pourraient être réitérés et dans certains cas seulement qu'à intervalles très éloignés : Mariage et Extrême-Onction. Si donc, l'absolution reçue par un malade avait été nulle, mais qu'il eût reçu validement l'Extrême-Onction sans que celle-ci ait produit la grâce, faute des dispositions voulues de la part du sujet, dès que, par la suite, un acte d'attrition se produira dans cette âme, elle sera mise en état de grâce, par la reviviscence du sacrement. Pour procurer cet avantage à un moribond le prêtre fera tout ce qui dépend de lui pour lui administrer l'Extrême-Onction.

Que devait donc faire le prêtre, appelé auprès de ce concubinaire ? — Après avoir entendu sa confession, le confesseur *devait* lui donner immédiatement l'absolution.

Dans l'état de ce chrétien, il y a lieu, en effet, de bien distinguer, par rapport aux sacrements, son indignité publique et son indignité privée, strictement personnelle.

Son indignité publique provient de sa situation sociale de concubinaire. Cette indignité publique disparaîtra, lorsqu'il aura donné satisfaction pour ce scandale à la société chrétienne. Cela se fera en renvoyant, par exemple, sa concubine, ou s'il ne le peut pas immédiatement, en désavouant son concubinage, devant témoins, et en promettant, devant eux, de le faire cesser dès que possible.

Son indignité privée, personnelle, provient de son acceptation, consciente et libre, d'une violation grave de la loi de Dieu. Dès qu'il reconnaît et avoue avoir eu tort d'agir ainsi, qu'il déclare s'en repentir, au moins pour un motif d'attrition surnaturelle, et être sincèrement disposé à faire tout ce qui est moralement en son pouvoir, pour réparer le scandale donné, son indignité personnelle, privée, cesse d'exister, avant même qu'ait été réalisée *in re* la réparation qui est déjà *in voto*. Chez

un tel pénitent, il n'existe plus rien qui s'oppose à sa réconciliation avec Dieu, par le moyen du sacrement de Pénitence, car la Pénitence est essentiellement un sacrement privé et même secret. Quand se trouvent réalisées les conditions requises au for *interne*, pour que le prêtre puisse validement et licitement donner l'absolution, il n'a pas à se laisser arrêter par quelque considération que ce soit, prise du for externe. Le confesseur doit simplement se conformer à la règle formelle, imposée par l'Eglise : « Si confessarius dubitare nequeat de pœnitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, *nec deneganda, nec differenda est.* » (Can. 886).

Quant à l'Extrême-Onction, elle peut être nécessaire au malade, même après l'absolution, si celle-ci avait été invalide, par défaut d'attrition suffisante. En principe le prêtre doit donc la donner immédiatement, chaque fois qu'il le peut licitement. Dans le cas présent, pouvait-il le faire, sans attendre que le moribond ait signifié, devant témoins, sa volonté de se séparer de sa concubine ? La réponse à cette première question dépendra de la réponse faite à cette autre : « Ce moribond est-il, oui ou non, considéré par les autres chrétiens au milieu desquels il vit, comme un pécheur public ? »

Il le sera, et à bon droit, si tout le monde sait qu'il n'est pas marié religieusement, ou si du moins la chose est connue par un certain nombre de personnes. Tant qu'il reste ainsi connu comme pécheur public, le prêtre n'a pas le droit de lui donner l'Extrême-Onction. Et il reste pécheur public tant qu'il n'a pas fait cesser le scandale, par la réparation nécessaire devant témoins. Car contrairement à la Pénitence qui est de sa nature un sacrement secret et privé, l'Extrême-Onction est *de jure* sinon toujours *de facto*, un sacrement *public* dont n'importe qui peut vérifier s'il a été administré ou non. Il ne peut donc licitement être administré qu'à celui qui en est publiquement digne ; sinon ce serait scandale pour les fidèles. Même le motif de la grande utilité, voire de l'éventuelle nécessité de ce sacrement pour tel moribond, ne saurait prévaloir contre cette loi d'ordre général. Sous prétexte de sauver une âme, on n'a pas le droit de s'exposer à en perdre plusieurs par le scandale. Si donc le moribond est connu par tous, ou du moins par plusieurs, comme un concubinaire, le prêtre ne doit pas lui donner l'Extrême-Onction avant qu'il ait signifié, devant témoins, sa volonté sincère de se séparer de sa concubine.

Mais puisque le prêtre n'a appris que par la confession l'existence de ce concubinage, il est probable que tout le monde, dans le pays, croit qu'il y a légitime mariage. Par suite de cette erreur commune, l'ordre public chrétien n'a pas été violé *de facto*, bien qu'il l'ait été *de jure* par cette union illégitime. S'il n'existe *aucun* péril que l'opinion publique vienne à connaître la vérité, le prêtre peut donc administrer l'Extrême-Onction sans exiger une réparation devant témoins. Au cas improbable où plus, tard la vérité se découvrirait, il suffirait, pour couper court à tout scandale, que le prêtre argue de son ignorance du fait. Puisqu'il ne le connaissait que par la confession, il n'en savait réellement pas plus, quant à l'attitude extérieure à adopter, que ceux qui ne savaient rien.

S'il y a *quelque* danger, même lointain, que le public découvre la chose — et surtout si le moribond n'est pas vraiment *in articulo mortis* — le prêtre attendra pour donner l'Extrême-Onction que la réparation ait été faite devant témoins. A ces témoins serait évidemment demandé le secret absolu. Si, plus tard, l'illégitimité de cette union venant à être connue, et que certains se scandalisent parce que les sacrements auraient été donnés à ce concubinaire, le prêtre ferait appel aux témoins pour certifier que le moribond avait fait les réparations voulues.

Mais « que faire si le concubinaire valide, après répudiation et sommation de s'éloigner, faite devant témoins, ne répond rien et refuse de quitter la chambre où se trouve le malade ? » La réponse est simple : il n'y a pas à tenir compte de son attitude déplacée. Cette femme devrait s'éloigner et ne le fait pas. La faute n'est pas imputable au malade qui a sincèrement et clairement manifesté sa volonté de séparation. Rien ne s'oppose à ce qu'il reçoive les sacrements auxquels il apporte les dispositions voulues.

Q. — Je me permets de vous soumettre deux questions, relatives à l'administration du baptême.

1° On vient d'expliquer au catéchisme la nécessité du baptême et la manière de l'administrer. Arrivés à l'école, les enfants en parlent entre eux ainsi qu'à une fillette qui n'est pas baptisée. Les enfants décident de baptiser la fillette qui, semble-t-il, n'y fait pas d'objection et qui est peut-être heureuse d'être pour un moment le centre d'intérêt. Une quinzaine d'années plus tard, cette fille vient pour se marier et déclare n'être pas baptisée. Le fiancé étant catholique, on obtient dispense de disparité de culte et le mariage se fait suivant le rite du mariage mixte. Après coup, le curé apprend l'histoire du baptême conféré plus ou moins par jeu d'enfant. Il se demande ce qu'a pu valoir le baptême reçu dans ces conditions et que vaut le mariage subséquent ?

2° Des parents baptisés, mais ayant perdu la foi, ont à plusieurs reprises refusé de laisser baptiser leur enfant. Une voisine, excellente chrétienne, croit bien faire en baptisant l'enfant en cachette. Pour être sûre de ne pas se tromper, elle s'est procuré un catéchisme et a lu et relu le passage concernant la manière de baptiser. L'enfant n'a évidemment pas d'intention personnelle de recevoir le baptême. Ses parents n'ont pas non plus pour lui cette intention, puisque le baptême se fait à leur insu et malgré eux. Que vaut ce baptême ?

R. — 1° Dans le premier cas proposé, il est demandé deux choses : que vaut pareil baptême, que vaut le mariage subséquent ?

Un baptême administré ainsi, dans la cour d'une école, par des enfants, est d'abord et avant tout, *certainement illicite.* Le fait qu'on nous rapporte prouve que les catéchistes, qui enseignent aux enfants comment s'administre le baptême, doivent toujours rappeler à leur jeune auditoire que ces rites sacrés ne doivent jamais faire l'objet de leurs jeux et que, même s'ils y mettaient tout le sérieux et tout le respect exigé par le sacrement, ils n'ont pas le droit de baptiser eux-mêmes qui que ce soit, sauf s'ils étaient tout seuls auprès d'un non baptisé qui va mourir, soit un enfant qui n'a pas l'âge de raison, soit une grande personne qui désire et demande le baptême. L'exemple vécu, cité par notre correspondant, montre qu'on ne saurait trop attirer l'attention des enfants sur ce point.

Qu'en est-il de la *validité* d'un pareil baptême ? — Pour notre part, nous inclinerions à la croire valide. Les raisons d'admettre cette validité ne manquent pas.

Valide, il le serait sans conteste, si l'on avait la certitude que tant du côté du ministre que du sujet rien n'a manqué de ce qui est requis, quant à l'intention, à la matière et à la forme.

L'emploi de la matière et de la forme exigées semble bien à peu près certaine. Les enfants sortent du catéchisme où on leur a expliqué ce qu'il faut faire pour que le baptême soit administré validement. Ils sont tout un groupe. Dans le nombre, plusieurs au moins, ont compris et retenu, et sont capables d'appliquer la matière requise, en l'accompagnant des paroles voulues.

L'existence de l'intention de baptiser semble aussi très probable. Les enfants ont certainement été frappés par cette idée que le baptême est absolument nécessaire au salut et que c'est un grand malheur de ne pas être baptisé, car alors on ne peut pas aller au ciel. Ils ont eu probablement l'intention de procurer à leur compagne non baptisée ce bienfait dont elle a été privée. C'est pourquoi c'est elle qu'ils choisissent pour lui administrer le sacrement. Cette administration ne semble pas être de leur part un simple jeu, une simple répétition de la leçon de catéchisme ; en ce cas, ils auraient choisi n'importe lequel d'entre eux. Le fait d'avoir choisi celle qui n'était pas baptisée rend vraisemblable l'intention d'administrer un vrai baptême. De ce côté de l'intention il est donc probable que rien n'a manqué de la part du ministre.

Mais le sujet avait-il l'intention de recevoir le baptême ? Puisqu'il s'agit d'une enfant qui a déjà l'âge de raison, puisqu'elle va à l'école et se trouve dans une classe dont les élèves sont assez avancés pour qu'on leur explique les sacrements, elle ne pouvait pas recevoir validement le baptême sans en avoir l'intention personnelle. Or il est possible qu'elle ait eu cette intention. Ses petits camarades ont dû lui expliquer ce qu'ils voulaient faire et pourquoi ils le voulaient. Ils lui ont peut-être représenté quel grand malheur c'est de n'être pas baptisé et proposé de suppléer sur le champ à ce qui lui manquait. Il est donc possible que ce ne soit pas uniquement pour être un moment le centre d'intérêt de la classe, qu'elle n'a fait aucune objection et s'est prêtée à ce qu'on voulait, dans le sens où on le voulait. Elle a pu avoir momentanément une intention correspondante à celle de ceux qui lui proposaient le baptême, et cette intention, si elle a existé, était suffisante pour que le baptême ainsi fût valide. Le fait qu'elle se soit plus tard considérée comme non baptisée, n'est pas un argument décisif dans le sens contraire.

Elevée en dehors du catholicisme, elle ne sait pas ce qu'il faut pour être validement baptisée. Elle peut croire que le seul vrai baptême est le baptême solennel donné à l'église, par un prêtre, et en conclure qu'elle n'est pas baptisée. Elle ne garde peut-être même pas le souvenir de l'intention actuelle momentanée qu'elle a eue d'accepter ce que ses camarades lui proposaient. Mais, si quinze ans après le fait, quelques-uns des acteurs ou des témoins en ont gardé un souvenir assez précis pour que la chose soit rapportée au prêtre, à l'occasion du mariage, c'est bien la preuve qu'à leurs yeux, il pouvait y avoir eu là quelque chose de plus qu'un jeu d'écolier.

Tout cela n'est que suppositions ; mais supposition vraisemblables. Etant donné le temps écoulé depuis l'événement, il semble pratiquement impossible de faire une enquête qui puisse permettre d'acquérir une certitude morale, dans un sens, ou dans l'autre. On reste donc en face d'une simple probabilité. Si jamais cette jeune femme se décide à devenir une chrétienne pratiquante, il faudra, sans aucun doute, la rebaptiser ; en une matière aussi grave, il faut toujours aller au plus sûr. Néanmoins, les raisons de supposer que le baptême reçu à l'école a vraiment été valide, sont suffisantes pour qu'on doive, à notre avis, ne le lui réitérer que sous condition.

Quant à la valeur du mariage, contracté avec une dispense de l'empêchement *ex disparitate cultus*, rien ne permet de la révoquer en doute. Le consentement matrimonial constitue un mariage valide lorsqu'il est donné *servatis servandis*, par des personnes qui ne sont frappées d'aucune incapacité. La disparité de culte crée cette incapacité. Mais elle n'existe pas au moment du mariage puisqu'elle était supprimée par le baptême s'il a été valide, ou par la dispense s'il a été invalide. La dispense accordée à quelqu'un qui, en réalité, n'en a pas besoin, ne lui crée pas une incapacité. Cette personne, nantie de la dispense de disparité de culte, était donc capable de contracter validement mariage avec un conjoint catholique, qu'elle ait été jadis ou n'ait pas été validement baptisée.

2° Quant au deuxième cas proposé, disons tout d'abord que la conduite de cette « bonne chrétienne » qui baptise, en cachette, un enfant que ses parents refusent de faire baptiser, est répréhensible et qu'un tel baptême est *illicite*. L'Eglise interdit de baptiser un enfant, quand l'opposition de ses parents ou tuteurs crée la certitude morale que cet enfant ne sera pas élevé chrétiennement. (Cf. *Ami* 1949, p. 551-552).

Mais *que vaut* le baptême administré ainsi en cachette, contre le gré des parents ? Les précautions, prises par la baptiseuse, de se procurer un catéchisme et d'en lire et relire le passage concernant la manière de baptiser, donnent la certitude morale, qu'en ce qui concerne l'application correcte de la matière et de la forme, le baptême a été administré validement. Son intention ne fait non plus aucun doute.

Ce qui semble préoccuper notre consultant, c'est l'intention du sujet baptisé : l'enfant n'a évidemment pas d'intention, dit-il, et les parents n'ont pas non plus pour lui cette intention de recevoir le baptême. Mais il oublie les deux canons du Concile de Trente qui anathématisent quiconque mettrait en doute la validité du baptême conféré aux enfants encore privés de l'usage de la raison. (Sess. VII, can. 13 et 14).

Can. 13. — Si quis dixerit parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo, inter fideles computandos non esse, ac propterea, quum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos ; aut præstare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes, baptizari in sola fide Ecclesiæ, Anathema sit.

Can. 14. — Si q. d., hujusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini, eorum nomine, dum baptizarentur,

polliciti sunt, et ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos... Anathema sit. »

Il ressort de ces textes que ni l'intention de l'enfant — il est hors d'état d'en avoir une — ni l'intention de ses parents ou responsables, ne sont requises pour la validité du baptême de qui n'a pas encore l'usage de la raison. Ce sacrement a donc été reçu validement par l'enfant. Et pourquoi peut-on baptiser ainsi validement un enfant encore sans raison ? C'est qu'il est baptisé « *in fide Ecclesiæ* ». Offert par la société chrétienne, ces enfants croient et veulent par autrui. Et l'Eglise déclare que cela suffit pour que leur soit conféré ce sacrement, qui pour eux est le seul remède, pour être délivré du péché originel et admis à la vie éternelle, s'ils venaient à mourir avant d'avoir été capables de faire un acte personnel de foi et d'amour parfait de Dieu.

Cette doctrine du Concile de Trente est celle qu'avait enseignée S. Augustin (par ex. *De Peccatorum meritis et remissione*, L. I, cap. xxv, n° 39) et avait été reprise par S. Thomas (*Somme Théol.*, IIIa, q. 68, art. 9, ad 1) : « Sicut pueri in maternis uteris constituti, non per se ipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, item etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero Matris Ecclesiæ constituti, non per seipsos, sed *per actum Ecclesiæ salutem suscipiunt*... Et eadem ratione possunt dici *intendentes, non per actum propriæ intentionis*, cum ipsi quandoque contranitantur et plorent, sed *per actum eorum a quibus offeruntur*. »

La bonne chrétienne, qui a baptisé un enfant contre le gré des parents, a donc agi contre les règles prescrites par l'Eglise en cette matière, mais il n'y a pas de doute à avoir sur la validité du baptême ainsi conféré.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

SIMON-PRADO. — 1. **Prælectiones biblicæ. Propædeutica, sive Introductio in universam Scripturam.** — In-8 de XXVI-466 p.
2. **Vetus Testamentum, liber alter : De libris didacticis V. T.** — In-8 de XVI-494 p. — Turin, Marietti, 1950.

Le plan des *Prælectiones* (5 vol.) et du *Compendium* (3 vol.), l'origine et l'esprit de ces ouvrages ont été caractérisés récemment par l'*Ami* (1950, p. 128). Les deux volumes ci-dessus font partie des *Prælectiones* qui sont le « livre du maître ».

1. — *L'Introduction* générale en est à sa 6e édition. Certaines parties ont été revues, ou même rédigées à nouveau. On a tenu compte des résultats des fouilles et des autres découvertes récentes. Mais ce qui attire surtout l'attention, c'est une dissertation (p. 250-257) sur ce que l'auteur appelle le « sens implicite » de l'Ecriture. On y retrouve des notions et des expressions familières aux théologiens sur ce qui est révélé *formaliter implicite*, *virtualiter implicite* et *connexive implicite*. A ce propos, le P. Prado prend parti sur un point qui, si on l'admet, justifie ces distinctions. Il écrit (p. 253) : « Dieu comprend parfaitement et dans un seul acte très simple tout ce qu'il a l'intention de communiquer aux hommes par l'hagiographe ; l'intelligence humaine, elle, ne connaît l'objet de la révélation que *per partes*, au moyen de concepts divers qui représentent des aspects divers d'une même chose. Or il semble improbable que Dieu restreigne [sa révélation] à la mesure que comportent les concepts de l'hagiographe ou la signification explicite des mots ou des choses, et cela à un tel point que ce que l'hagiographe comprend au sujet de l'objet et veut exprimer par des paroles, et cela seulement, serait en réalité ce que Dieu a l'intention de manifester et de révéler, à l'exclusion de ce qui serait réellement connexe avec l'objet pris en lui-même. » C'est dire équivalemment qu'un vrai sens scripturaire peut avoir été voulu par Dieu sans que l'auteur inspiré ait aperçu ce sens et voulu l'exprimer. Cette thèse a toute notre sympathie ; mais ralliera-t-elle tous les suffrages des professionnels ?

Seize cartes et dessins insérés dans le texte et quatorze planches photographiques hors-texte achèvent de donner toute son utilité pédagogique à cet ouvrage consciencieux, bien informé, très clairement imprimé.

2. — Dans le volume sur les *Livres didactiques de l'A. T.*, les Psaumes ont la part du lion (p. 21-314). Ils y sont tous reproduits dans le texte latin de la récente version romaine, et tous accompagnés d'un commentaire plus ou moins développé suivant les difficultés ou l'importance doctrinale de chaque psaume. De plus le psautier se lit ici non dans l'ordre suivi par la Vulgate ou par le Bréviaire, mais dans un groupement logique : *de Deo, de Messia, de homine*, etc. Une table spéciale permet de retrouver aisément la page où tel psaume est étudié.

Pour le Cantique, les Proverbes, Job, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, la Sagesse (présentés dans cet ordre, apparemment chronologique), les questions d'introduction sont traitées assez brièvement et le commentaire ne porte que sur des morceaux choisis. Mais on retiendra, comme la caractéristique de ce volume, que l'auteur a donné à bon droit plus d'importance à l'exégèse du texte sacré qu'à l'exposé des innombrables opinions sur sa date, son auteur, ses remaniements, etc. Il a raison car trop souvent les étudiants sont initiés à ce qui, vrai ou faux, a été dit des Ecritures et ne le sont pas ou fort peu à ce que dit l'Ecriture. En suivant cette méthode, conforme aux indications actuelles de l'Eglise, l'auteur nous donne un manuel où trouvent leur aliment la science, la doctrine, la pratique et la piété.

1. Paolo HEINISCH. — **Teologia del Vecchio Testamento.** Trad. par D. PINTINELLO. — In-4 de XX-448 p. — Turin, Marietti, 1950.
2. J. BONSIRVEN, S. J. — **Il Giudaismo palestinense al tempo di Gesù Cristo.** — In-4 de 188 p. — Ibid., 1950.

Ces deux volumes sont publiés en marge de la collection *La Sacra Biblia*. Tous deux sont relatifs aux croyances et aux doctrines du peuple hébreu.

1. — L'ouvrage de Heinisch, professeur à l'Université de Nimègue, a été publié en allemand, à Bonn, en 1940. Il systématise ce que les auteurs inspirés ont proposé à la foi et à la pratique du peuple choisi, en tenant le plus grand compte du développement substantiel et des progrès importants de la Révélation au cours des siècles. Il ne s'agit donc pas d'une « histoire religieuse » du peuple hébreu, où seraient retracées les phases de sa fidélité et de ses infidélités à Yahweh ; l'ouvrage ne dit pas ce qu'ont fait les disciples de Moyse, mais ce qu'ils avaient l'obligation de croire et de faire. Le plan du livre est emprunté à la théologie spéculative : Dieu, la création, les devoirs personnels et sociaux touchant la pratique religieuse, y compris la rémission des péchés ; l'au-delà ; la rédemption qui se présente comme un jugement de Dieu sur Israël et

les Nations, et comme l'établissement d'un nouveau royaume de Dieu par le Messie.

Il n'y a pas, sauf en de rares passages, d'exégèse détaillée, mais plutôt une multitude de références à des textes qui ont dû être étudiés au préalable. Les conclusions de l'auteur sont très brèves, modérées, mais tiennent compte des travaux et des opinions différentes, fussent-elles audacieuses. Pour son compte, H. est dans une note bien traditionnelle ; il maintient l'existence et la nécessité d'une vraie révélation primitive antérieure à Abraham ; il marque avec beaucoup de finesse en quel sens on peut dire (avec Jos., XXIV, 2) que les ancêtres de ce patriarche étaient polythéistes et quelle fut, à ce point de vue, l'importance de la « vocation » d'Abraham. Sur l'Ange d'Yahweh, sur la personnification de la Sagesse, sur l' « Esprit de Dieu » dans l'A. T. son point de vue rejoint celui du P. Ceuppens, mais avec moins de précision théologique que celui-ci. Il est un peu moins affirmatif sur la révélation dans l'A. T. de la divinité du Messie, soit dans l'ensemble des textes, soit à propos d'Isaïe IX, 5. (« Si le Messie est appelé le *Dieu fort*, c'est le signe qu'Yahweh apparaîtra en lui. Les autres titres [donnés au Messie dans ce même passage] font allusion à la divinité du Messie et reçoivent un sens plus profond venant de l'expression *Dieu fort* », p. 383).

Le texte de cette traduction a été revu, et pour quelques questions, mis au point par H. lui-même et par des « réviseurs » italiens dont les noms ne sont pas indiqués. En ce sens, on peut, si l'on veut, regarder ce volume comme une 2ᵉ édition de l'ouvrage paru en 1940.

2. — Le R. P. Bonsirven a donné au *Supplément du Dictionnaire de la Bible* (Paris, Letouzey) un article sur le « Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ ». Il y résumait ses importants travaux antérieurs, notamment ses deux volumes sur *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-C. ; sa théologie* (Paris, Beauchesne). L'utilité de tels travaux pour l'intelligence du Nouveau Testament est évidente : les Juifs, de Palestine et de la Dispersion, ont fait à l'Evangile l'accueil qui correspondait à leur vie religieuse ; celle-ci était basée sur l'A. T. tel qu'il leur avait été présenté dans leur éducation, dans les explications entendues en Synagogue et dans les pratiques imposées par les coutumes. Et ceci explique l'état d'âme auquel Jésus, puis les Apôtres et en particulier S. Paul, se heurtèrent dans leur prédication.

Dans l'article de B. il s'agit du judaïsme palestinien, à l'exclusion du judaïsme alexandrin. En dehors de la Bible, Philon, Josèphe et la littérature rabbinique (Talmud, Targum et Midrasch) ont fourni les matériaux. Ceux-ci ont été utilisé dans un exposé synthétique qui va de *Dieu* à la *fin du monde*, en passant par les anges, l'idée du « peuple de Dieu », la Loi, l'homme dans sa vie morale, religieuse et dans sa fin dernière individuelle, enfin le Messianisme. L'ouvrage se termine par une abondante bibliographie. Il a été revu dans la traduction italienne par le P. B. lui-même.

Jules HOENRAET, O. S. B. — **Le Cantique des Cantiques, allégorie biblique de la mystique chrétienne. — In-18 de 30 p. — Editions Abbaye St-Maurice et St-Maur, Clervaux (Luxembourg), 1950.**

Traduction en vers français classiques du *Cantique* divisé en 10 « Rencontres » de l'Epoux et de l'Epouse, conduisant des fiançailles au mariage définitif. Un commentaire sobre est intercalé dans le texte : on y montre qu'il s'agit de l'amour « d'un berger et d'une bergère », mais cet amour « par sa pure perfection et la spiritualité de son symbole, se hausse à une royauté sans égale » (p. 4-5). L'amour symbolisé est celui de Dieu pour Israël, pour l'Eglise, pour chaque âme sainte et surtout pour Marie.

Les profondes résonances du texte inspiré sur le cœur humain, et le balancement de la versification invitent à la méditation, dont les thèmes sont amorcés discrètement par le commentaire. L'ouvrage convient aux âmes très pures et très pieuses, surtout dans les cloîtres ; on le conseillera avec les précautions d'usage.

Auguste RIVET. — **Traité des Congrégations religieuses. — In-8 de 356 p., 100 fr. — Paris. Spes, 1944.**

La date à laquelle cet ouvrage a été publié n'a pas permis à la presse catholique de lui donner toute l'attention qui lui aurait été accordée en d'autres temps et qu'il mérite.

L'éminent auteur, avocat à la Cour d'appel de Lyon, ancien bâtonnier, doyen de la Faculté Catholique de Droit de Lyon, s'est dévoué, au cours d'une longue et très brillante carrière, à défendre les droits de l'Eglise et spécialement des religieux devant plus de la moitié des Cours d'appel de France. Ses avis en pareille matière font autorité. Or il a rassemblé dans cet ouvrage le résultat de cette incomparable expérience juridique, donnant ainsi, du point de vue du droit français, aux Supérieurs majeurs des Congrégations religieuses une véritable somme de leurs devoirs et de leurs droits civiques.

On y trouve, en effet, « le dernier état de la *législation* et de la *jurisprudence* » jusqu'en 1943. Pour l'établir, M. R. a retenu seulement les arrêts de la Cour de Cassation et du Conseil d'Etat ; il ne fait mention qu'à titre exceptionnel des décisions émanant des tribunaux et même des Cours d'appel. Quand les documents sont nombreux, il choisit les plus significatifs.

La 1ʳᵉ Partie (p. 7-50) est une *histoire juridique* des Congrégations religieuses françaises depuis 1789 jusqu'à 1943. L'intérêt en est grand, non seulement pour le juriste, mais aussi pour l'homme politique et pour l'historien.

Au début de la 2ᵉ Partie (p. 51-206) une note rappelle que les lois de 1901 et 1904 n'étaient pas applicables aux Congrégations d'Alsace et de Lorraine, qui vivaient toujours sous le régime de la loi française de 1825. Cette 2ᵉ Partie traite du régime légal des *Congrégations autorisées* en France depuis 1901-1904 : *a*) formation des Congrégations ; obtention des autorisations requises pour exister ou pour s'étendre ; *b*) lois sur leur fonctionnement intérieur, sur leur personnalité juridique, leur droit de posséder soit à titre gratuit par dons et legs, soit à titre onéreux ; sort réservé aux actes légalement invalides ; *c*) dissolution et liquidation, par mesure législative générale ou particulière, des Congrégations autorisées, qu'elles soient enseignantes ou non ; actions en justice nées de la liquidation.

Mais les Congrégations ne se soumirent pas toutes aux injonctions abusives de la loi de 1901. Beaucoup ne demandèrent pas, et surtout se virent refuser l'autorisation. Quelle était la situation juridique de ces *Congrégations* non autorisées à partir de 1901 ? M. R. répond à cette question dans sa 3ᵉ Partie (p. 207-276). Cette absence d'autorisation entraînait, pour leurs membres, des conséquences pénales et même des incapacités civiles, parmi lesquelles l'interdiction d'enseigner et celle de posséder. De telles Congrégations furent liquidées, ce qui donna lieu à des actions en reprise ou en revendication. Les conditions de la « sécularisation » légale sont enfin exposées.

La 4ᵉ Partie (p. 277-302) parle des *impôts* qui frappent les Congrégations, soit de droit commun, soit à titre spécial (impôt sur le revenu et droits d'accroissement).

La 5ᵉ Partie (p. 303-338) intègre dans cette législation les importantes modifications faites par trois lois de 1942, qui, toujours en vigueur, constituent la base